موسوعة التصوف الإسلامي ٣

العقيدة والأخلاق

الدكتور عبد الله الشاذلي



الطبعة الأولى

١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦ م



دار الآفاق العربية

نشر - توزيع - طباعة

٥٥ ش محمود طلعت من ش الطيران

مدينة نصر - القاهرة

تليفون : ٢٦١٧٣٣٩

تليفاكس : ٢٦١٠١٦٤

EMAIL:Daralafk@yahoo.com

رقم الإيداع : ٢٠٠٥/١٥٧٨٦

الترقيم الدولى : 4 - 116 - 344 - 977

الشركة الدولية للطباعة

المنطقة الصناعية الثانية - قطعة ١٣٩ - شارع ٣٩ - مدينة ٦ أكتوبر

: ٨٣٣٨٢٤٠ - ٨٣٣٨٢٤٢ - ٨٣٣٨٢٤٤

e-mail: pic@6oct.ie-eg.com

الباب السادس

أبرز الأذواق الصوفية

الفصل الأول

المحبة

تمهيد

المحبة من أرق المذاقات الصوفية وأسمى العواطف الإنسانية والروحية، وأزكى العلاقات القلبية، وهي قوة تدفع الإنسان إلى البذل وتستحث النفس على التضحية والتخلي عن كل مملوك من مال وجاه، وعن كل ما يضن به الناس ابتغاء وجه المحبوب

كما أنها تركز في المتصف بها قوة هائلة من الشجاعة النادرة والإيثار المقطوع النظير، و الرأفة العارمة، ومعاملة المحبوب معاملة أروع وأروع ما تكون.

وبها تشفى الأمراض ويبرأ المحب من العلل النفسية والشهوانية والدنيوية وتكتسح أمامها كثيرا من العقبات، وتبدد كثيف الحجب وتحيل العبد إلى نسيج شعوري عاطفي، وبقوتها ينجذب المحب نحو المحبوب، وتحمله إلى بلاد لا يصل إليها إلا بشق الأنفس، وتوصله إلى منازل لم يكن بدون المحبة ليصل إليها، وتبوئه من مقاعد الصدق مقامات لم يكن -لولاها- يدخلها، فيها يصفو ويتجرد ويفنى وينغمر في عالم الوصال

ومن أجل كل هذا صارت المحبة مقصدا لكل سالك ومطلبا لكل طائر، يرونها قمة البناء السلوكي وثمرة الفضل الإلهي، ولشدة تعلق القوم بها أضحت سمة الطائفة وعنوان الطريقة ومعقد الصلة بين الله وبين العبد.

دقتها عن التعريف

تعتـــبر لفظـــة المحبة من الألفاظ التي يعجز العلماء عن وضع حد لها، فنجد اللغويين مثلا وهم الذين يرجعون الشيء إلى أصلـــه مباشرة ووضعا يختلفون في أصل الكلمة ومعناها فيقولون: إنها إما اسم لصفاء المودة لأن العرب تقول لصفاء بـــياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان، وإما من الحباب وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد أي البعاليل

فعلى هذا تكون المحبة غليان القلب وثورانه عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحـــبوب، وقـــيل: من الحباب الذي هو معظم الماء ومنه قوله: يشق حباب الماء حيزومها بها، أو حباب الطل كقوله:

تخـــال الحـــباب المـــرتقى فوق نورها ... إلى ســـوق أعلاهـــا جمانا مبذرا

فســـمي بذلك لأن المحبة غاية معظم ما في القلوب من المهمات، وقيل: من أحـــب البعير إذا برك فلم يثر فكأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه، أو من أحـــب الزرع إذا صار ذا حب وكذلك المحب امتلأ محبة[1]، وهذا يعني أن تلك الكـــلمة ليس لها أصل لغوي واحد من ناحية الوضع وأنها لدقتها وتنوع أثرها لم تعـــرف تعريفا محددا ولم تعرف بالجنس والفصل وإنما عرفت باللوازم والرسوم، وامتازت تلك الآثار بالصفاء والرقة والاستيلاء على القلب مع اللزوم والثبات أو الهيجان والثورة والاحترام والتحمل والبذل وخلو القلب من غيرها.

وبجانـــب هـــذا فالكلمة من حرفين: الحاء من الحلق والباء من الشفة وهما يـــدلان على شمول الكلمة واستغراقها للباطن والظاهر، والحب بحركة الضم التي

---

(١) ســـعيد الخـــوري: أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد ج١: ١٥٤-١٥٥ ومختار الصحاح: ١٧ والرسالة القشيرية ١٥٧.

تعتبر من أشد الحركات وأقواها لتطابق شدة حركة المفهوم وقوته، والحب بالكسر في جانب المحبوب لخفة ذكره على القلب، فتأمل هذا اللطف والمطابقة والمناسبة العجيبة بين الألفاظ والمعاني[1] وتأمل كلمة من حرفين لها هذه السعة من المعاني والخفايا والعمق.

فلا عجب بعد ذلك أن نرى الصوفية يتفقون على أن المحبة خفيت على الفهوم ودقت على الأذهان واستعصت على الحد والتعبير، إما لأنه لا يعبر عن الشيء إلا بما هو أرق منه ضرورة أن التعريف توضيح وبيان فلا بد أن يشف عن المراد ولا شيء أرق من المحبة فلا لفظ يناسبها تعريفا وتعبيرا على الحقيقة، وهو قول سحنون المحب[2] وإما أنها معنى يرد على القلب فيقهره عن الإدراك ويستولي على اللسان فيعجزه عن العبارة وبالتالي فلا توصف بوصف ولا تحد بحد أوضح ولا أقرب من نفس اللفظ وصورته وبذا قال القشيري وانحاز إليه عماد الدين الأموي.

وزاد ابن القيم أن الحد يزيدها خفاء وجفاء فحدها وجودها[3] والإشارة إليها تنحصر في الآثار لا في ذاتها أذ لا يتصور حدها الذاتي خاصة وأنه قد اتصف بها الجناب الإلهي[4] فالذي زاد من تعقيد التعريف كونها صفة للحق، وشمولها لنفس وقلب وروح العبد، ومن ثم فإن التعريف القائل: هي ميل النفس إلى موافق موائم، تعريف عاجز وقاصر عن أن يجمع المحبة بأنواعها: الإلهية والإنسانية والعامة والخاصة والظاهرة والباطنة.

---

(١) ابن القيم: مدارج السالكين ج٣: ١٠، ١١.

(٢) طبقات السلمى ٤٦ والطبقات الكبرى للشعراني ج١: ٧٦.

(٣) الرسالة القشيرية ١٥٧ وإحياء علوم الدين ج٤: ٣٠٨، وحياة القلوب هامش قوت القلوب ج٢: ١٦٦ ومدارج السالكين ج٣: ٩.

(٤) الإحياء ج٤: ٣٠٨ والفتوحات ج٢: ٤٢٩.

وفوق ما ذكر فإنه ليس كل ما يدور في نفس الإنسان يستطيع أن يمسك به لحظات ليتأمله ويعبر عنه، وليست الحياة الإنسانية خاصة الباطنية بدرجة واحدة من حيث محالها وثباتها ودوافعها، وأحيانا يعجز الشعور عن ترجمة العواطف إما لسرعتها أو لرقتها أو لعدم تركز الشعور فيها، أو لأن عاطفة ما قد قذف بها في عمق الإنسان من خارج الدوائر المحيطة به، أو لأن حدثا من الأحداث قد انتابه على غير الطريق الكسبي الذي يألفه ويألف التعبير عنه.

وبالتالي فليس من الضروري أنه كلما أحس الإنسان شيئا ما يستطيع التعبير عنه تعبيرا ينم عن الحقيقة والماهية والحد، وفي هذه الحالة يحاول الإنسان أن يكشف عما بداخله بواسطة التعبيرات الدالة على الأثر والرسم، أو بواسطة الإشارات الحسية التي يستجيب فيها البدن لما تحت أديمه.

والمحبة من النوع الذي يحدث في النفس تأثيرا قويا وانقلابا مدويا وتملك فيه الزمام بأسره، وتسيطر على كل مناحي الحياة الباطنية والظاهرية سيطرة يعجز اللسان عن وصفها، ولا يملك المحب إلا أن يستجيب بكل طاقاته ويرضخ ويلبي ما في داخله إلى درجة أن تستعبده تلك الحالة الشعورية وتسخره لمقتضياتها، ونظرا للطافتها أو لتدفقها المستمر واحتدامها في مجرى الشعور، أو لانبعاثها من مجردات ترق عن اللفظ فإن ذائقها قد لا يقدر على وصف ما يجري في جوانيته.

النبع والتدفق

(١) إن من يتروض في آيات القرآن الكريم وبين نبل الكلمات التي انسابت من فم الرسول ﷺ يدرك بوضوح أن الإسلام ليس دين الخوف والرهبة فحسب كما يصوره المستشرقون وإنما هو دين أنذر النفس البشرية وحذرها وخوفها وفي الوقت نفسه فتح لها باب الرجاء والأمل ورقق مشاعرها ودعا وجدانها إلى أعذب أنواع الصلة في المحبة ليفتح قلب المؤمن على علاقة مباشرة بالله

ويهيج فيه كوامن الشجن ولوعة الحب المضني الذي يستولي على كل الكيان الإنساني.

وبين رياض المحبين ينظر المسلم بجميع مداركه ليجد نبي الإسلام هو أول من تنسم عبير هذه الحياة وذاق حلاوتها ونال درجة المحبة والخلة معا، وليستمع مع هذه الرؤية إلى نداء القرآن الكريم وهو يحدثه عن المحبة في ثلاث وثمانين آية من آياته، وليخبره في أثنائها عن تبادل المحبة بين الله والعبد قائلا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [المائدة: ٥٤] وليبين لنا فيها أنه يحب المؤمنين المتصفين بالصبر والتقوى والتوبة والتطهر والإحسان، كما يطالب العبيد أن يحولوا مشاعرهم نحو حب ما يبقى لا ما يفنى.

وربط النبي ﷺ بين المحبة والإيمان فقال: «**ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار**»(١) فجعل وجود حلاوة الإيمان معلقا بمحبة الله ورسوله، وأهل الإيمان الحقيقي هم من هذا الذوق والوجد الذي بينه الرسول في الحديث، وأقسم النبي أنه «**لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين**»(٢).

وأشار إلى أن محبة العبد لله مرتبطة بإحسانه فقال: «**أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمه وأحبوني لحب الله إياي**» وقال: «**من أحب الله فليحبني**

---

(١) البخاري ج١: وإرشاد الساري ج١: ١١٤، ١١٥ ومسلم (نووي) ج١: ٢١٧.
(٢) البخاري ج١: وإرشاد الساري ج١: ١١٦ ومسلم ج١: ٢١٩.

ومن أحبني فليحب أصحابي ومن أحب أصحابي فليحب القرآن ومن أحب القرآن فليحب المساجد فإنها أبنية أذن الله برفعها وتطهيرها وبارك فيها فهي ميمونة ميمون أهلها فهم في صلاتهم والله في نجح مقاصدهم».

وحديث محبة الله للعبد وأمر الملائكة بمحبته ووضع القبول له في الأرض والعكس بالعكس مشهور وذائع لا يحتاج منا إلى سرد.

(٢) وما كان لمسلك النبي في محبته أو لهذا النبع النظري والدعوة الدافئة والعقيدة من الكتاب والسنة أن تمر دون أن تترك أثرها البالغ في قلوب وعواطف المسلمين منذ أن انفتحت على الإسلام، ولا يتصور والحال هكذا أن تعدم المحبة أنصارا لها من أرباب الأرواح اللطيفة والنفوس الذكية من الصحابة والتابعين ومن تلاهم لا سيما وأنهم قد أقبلوا على الإسلام بكل كيانهم النفسي الداخلي والخارجي، وبكل ما يملكون، وأن حقائق الإسلام قد تدفقت في أغوارهم تطرح الزبد وتبقي أنوار الهداية وشعاعات الفضل والمنة، وهم من ناحية أخرى أقدر الناس على فهم الإسلام وتطبيقه من أي جيل أتى بعد ذلك.

وتفد إلينا أخبارهم من خلال مسالكهم العملية وأقوالهم النظرية تصور لنا أذواقهم ورقائقهم وخلجات نفوسهم ومشاعرهم، والمحبة من بين الأحوال الدينية التي فاح شذاها من أنفاسهم بعبارات فاضت رقة وامتلأت هياما وشوقا وكشفت عن مذاق في الوصل وجدوه واستروحوه، وإن آكد النصوص تدلنا على أن رجال السلف من الصحابة والتابعين قد تحدثوا في المحبة وأدركوا ثمارها الذوقية، وجاءت لطائفهم تحمل إلينا مذاقات الأنس والشوق مع الحب.

(٣) فها هو عمير بن سعد يدعو لعمر بن الخطاب قائلا: اللهم أعن عمر فإني لا

أعلمه إلا شديدا حبه لك[1] أما صاحب الراية علي بن أبي طالب فهو المحب المحبوب الذي قال عنه الرسول للبراء: «**ما ترى في رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله**» ووجد عند النبي طيرا فدعا «**اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي**» فجاء علي فأكل معه.

وحدثنا الرسول أن الله أمره بحب أربعة وأخبره أنه يحبهم وهم علي وأبو ذر والمقداد وسلمان، وكان ابن مسعود يناجي ربه: «اللهم حببني إليك وإلى ملائكتك وإلى رسلك وإلى عبادك الصالحين»[2].

وأيضا فقد جاءت المحبة بهذا المعنى العام على لسان ثابت البناني وابن عون وحسان ابن عطية وثور بن يزيد الذين وصفوا شعورهم الجياش وعواطفهم المشحونة بالحب والتي دفعها الشوق إلى أن تحيا القلوب مع المحبوب في نصب وتعب، وكم كان كهمس يدعو الله في لهفة وحرارة: أراك معذبي وأنت قرة عيني يا حبيب قلباه[3] ولقد أخطأ البعض حين تصور أن مالك بن دينار لم يتحدث إلا عن الشوق لأننا نراه يقول: فإن القلب المحب لله يحب النصب لله -عز وجل- كما توسع في استعمال كلمة المحبة عبد الواحد بن زيد وهو الذي اتهم هو للآخر بعدم استعمالها فقال: وعزتك لا أعلم لمحبتك فرجا دون لقائك، وربط بين المحبة والرضا والصبر في كثير من أقواله، وكذلك لم تخل أقوال سفيان الثوري من عبارات الحب والمودة[4] هذا كله عدا ما سقناه في القسم الأول أثناء دراستنا لمدارس الزهاد.

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٢٤٩.

(٢) التاج عن رواية الترمذي ج٣٠: ٣٣-٣٣٦ وحلية الأولياء ج١: ٣٠٨.

(٣) الحلية ج٢: ٢٣٢، ٢٢٣ ج٣: ٣٩ ج٦: ٧٤، ٩٣.

(٤) نفسها ج٢: ٣٦٣ ج٦: ١٥٦، ١٦٣، ١٥٨، ١٥٩.

(٤) وأما أن هؤلاء الرجال من الصحابة والتابعين وتابعيهم قد تطلعوا إلى ثمار المحبة وتحدثوا عنها في صورها الخاصة ومعانيها الدقيقة فإن هذا يتجلى في حال سالم مولى أبي حذيفة الذي قال عنه الرسول ﷺ **«من أراد أن ينظر إلى رجل يحبه الله بكل قلبه فلينظر إلى سالم»** وقال: **«إن سالما شديد الحب لله عز وجل لو كان لا يخاف الله ما عصاه»** لأن الحب قد ملك عليه قلبه وغمر كل جوانبه و لم يترك مكانا فيه لغير المحبوب، وحبه ليس من النوع النفعي الذي يخاف فيه المحب من النار أو يطمع به في الجنة بل هو حب ذاتي إن خلا من الخوف والطمع لا يخلو من العبادة لعلم صاحبه ويقينه أن الله مستحق للطاعة بذاته، وبذا يكون سالم قد سبق رابعة العدوية حين نقل علاقته بالله من النفعية إلى استحقاق الكمال الذاتي لله، ومن عبادة القهار الجبار إلى عبادة الرءوف الودود الوهاب.

ولتلك العبادة لذة لا تضارعها لذة أخرى ففيها ينسى المحب في جنب المحبوب كل شيء ويهيم مع الله مستعذبا كل جهد وتعب وسراء وضراء، ثم إن قول أبي بكر -رضي الله عنه-: «من ذاق من خالص محبة الله تعالى شغله ذلك عن طلب الدنيا وأوحشه عن جميع البشر» يصلح أساسا قويا للمحبة في شكلها الخاص التي تقترب من الفناء وتجذب صاحبها إلى الله جذبا يقطعه عن الغير والسوى، ولهذا الاعتبار صح قول علي كرم الله وجهه عن أبي بكر رضي الله عنه «إنه أمين الشاكرين وأمين أحباء الله»[1].

(٥) ولا شك أن الصحابة قد وضعوا لمن جاء بعدهم الأساس النظري والعملي لنظرية المحبة ولذا نرى إبراهيم بن أدهم يقتفي أثر سالم في فكرة الحب بلا

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ج٤: ٥٤، شرح عين العلم ج٢: ٢٥٦ وتفسير الطبري ج٧ : ٢٥٢ والحلية ج١٧٧١ والبيان والتبيين ج٣: ٨٨.

عـــوض ويقول: إلهي إذا أنت آنستني بذكرك ورزقتني حبك وسهلت علي طاعـــتك فـــأعط الجنة لمن شئت، ويدعو: اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة فما دونها إذا أنت وهبت لي حبك وآنستني بمذاكرتك وفرغتني للتفكير في عظمتك[1].

(٦) ومن ناحية أخرى فقد تبنى بعض الزهاد من التابعين وتابعيهم أفكار أبي بكر الصـــديق فصـــرح الحسن البصري وهرم بن حيان أولا أن المحبة ثمرة المعرفة العامـــة، ثم عادا وانضم إليها ابن أدهم والفضيل بن عياض فأكدوا أن العبد بعد أن يعرف اللـــه بالكسب والنظر ثم يحبه محبة الإحسان يفتح اللـــه عليه بالحـــب حـــتى يقبل عليه فينظر بنور اللـــه ويكاشف بإلهامه ويخاطبه على المشاهدة والحضور ويستوي لدى المحب في هذه الحالة المنع والعطاء[2].

وبـــذا يكون السلف من الصحابة ومن تلاهم قد حدثونا عن المحبة العامة بما يلـــزم لها من جهد وتعب واتباع، وعن المحبة الخاصة وما يسبقها من معرفة عامة ومـــا يـــلحقها من معرفة كشفية ومن شهود وفناء، وعن طبيعة وخصائص تلك المحبة في دورها الراقي وأنها محبة ذاتية لا تتجه إلى النفع الحسي.

(٧) وأحـــب أن أسجل هنا كذلك أن هذا الجو قد حلق فيه الراحلون إلى اللـــه بأجـــنحة الشوق والأنس مع أجنحة المحبة حيث صرح النبي ﷺ أولا: بقوله: **«والشوق مركبي»** وقال: **«وا شوقاه وا شوقاه»** وقال: **«ذكر اللـــه أنيس»** ومن نقلـــه اللـــه -عز وجل- من ذل المعاصي إلى عز التقوى أغناه بلا مال

---

(١) الحلية ج٨: ٣٥، ٣٦.

(٢) إحـــياء علوم الدين ج٤: ٢٥٤ والطبقات الكبرى للشعراني ج١: ٢٦: والحلية ج٨: ٣٦، ٢٥، ٩٩-١٠٠.

وأعزه بلا عشيرة وآنسه بلا أنيس، وكذلك استعمل قتادة وعبيدة بن مهاجر وشميط بن عجلان ورباح بن عمرو القيس ودواد الطائي ومحمد بن السماك وابـــن أدهـــم ومحمـــد بن المبارك ألفاظ الحب مع الشوق والأنس في مزيج عاطفي وشعور ذوقي فاضت به أقوالهم وعباراقم مما يدل على أنه لم تتفرد كلمة دون الأخرى في هذا العصر(١).

كما أود أن القول: إنني لم أتتبع هذا المنبع لحال المحبة ولم أسر معه في مجراه السلفي العذب إلا لأبين عدة حقائق هامة أسوقها مفصلا على الوجه التالي:

أولا: خصائص الحال عند السلف

رأيـــنا كيف تحدث القرآن والحديث والصحابة ومن بعدهم عن محبة اللـــه للعبيد، واتجهت أنظار السلفيين الأوائل إلى اعتبار المحبة في هذا الدور صفة خبرية، وأثبتوها للـــه بلا تأويل أو تشبيه وتوقفوا عن القول بأنها عين الإرادة أو الرضا أو الكـــلام كما يقول المؤولون، وعن القول بأنها تدل على الميل والاستئناس مثلما يذهـــب المشبهة، واكتفوا بتصحيح قيامها بذاته سبحانه فقط، وقالوا: إنها صفة ينعـــت بهـــا الحق ويتصف بها العبد بلا مناسبة ولا مشابهة ولا مشاكلة، والعبد حيـــنما يـــتحقق بها يتجه أولا إلى اللـــه سبحانه ثم إلى رسول اللـــه ﷺ ثم إلى المسلمين ثم إلى الموجودات التي أبدعها اللـــه وأحلها.

فالإســـلام مـــن هذا الجانب العاطفي الرقيق هو دين الحب والأمل والرجاء الفســـيح وليس دين الخوف فحسب كما يتصور البعض قاصرا نظره على آيات العقـــاب والـــنذير وأهـــوال القيامة وغاضا بصره عن آيات الجود والكرم والمن

(١) الحلية ج٣: ١٩١، ج٢: ٣٣٩ ج٥: ١٦١ ج٦: ١٩٥ ج٧:٣٤٦ ج٨: ٣٥، ٣٧-٧٠، ٢٠٧ ج٩: ٢٩٨، ٢٩٩.

والفضل والنعمة والرحمة والمودة والحب.

وبجانب هذا فقد وضح أمامنا أن الحب عند هؤلاء الرجال كان عاطفة دينية خالصة وحالا شعوريا صادقا نشأ من مذاقات الإيمان وحقائق اليقين و المعرفة الحقيقية بنعم الله الحسية والمعنوية بما يستحقه من حب لكماله وجماله في ذاته، وعندما تحدثوا عن هذا الحال ألمعوا إلى بعض أقسامه وما ينشأ عنه من مذاقات أخرى، وجاءت عباراتهم عن الحب في صورتيه العامة والخاصة تنم عن رقة في المشاعر وتسام في الوجدان وتتسم الألفاظ باللين والجمال والحسن مع خلوها عن الحسية الموحشة والشطح المحير، وتكشف عما ذاقه المحبون من الأسرار والحضور والمشاهدة.

ثانيا: إبطال ما زعمه ماسنيون

بعد كل ما سبق تعالوا نستمع إلى ماسنيون في دعواه التي يذهب فيها إلى أن رابعة هي التي تركت في الإسلام شذا من ولايتها لا يزال أريجا، وأنها أول من استعمل في غير تهيب كلمة الحب في العشق الإلهي معتمدة على ما جاء في القرآن، وكان من قبلها يتحرجون من كلمة الحب في ذلك المقام، ويلوح له أن لفظة المحبة بدت غريبة حينما استعملت لأول مرة على يد رابعة العدوية محتجا بأن مالك بن دينار كان يستعمل لفظة الشوق وكذلك كان عبد الواحد بن زيد يؤثر تلك اللفظة.

وقد تابعه على ذلك فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق فقال: وعندما كان التصوف في سذاجته على عهد رابعة لم يكن الحديث في أمر المحبة الصوفية طريقا معبرا، وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف في رياض الصوفية بنغمات الحب

شــعرا ونثرا[١]، وتلقف الدكتور عبد الرحمن بدوي هذه الدعوى وتلكم المتابعة فقال كذلك: إننا نذهب إلى أن أحدا لم يتكلم في الحب أو المحبة قبل رابعة وأنها هــي أول من أدخل هذا المعنى في التصوف الإسلامي بالمعنى الحقيقي للحب لا مجرد التعبير بالألفاظ عنه تعبيرا ظاهريا[٢].

وأمــا الدكــتور محمد مصطفى حلمي فإنه بعد أن قرر أن الحياة قبل رابعة كانــت خاضعة لسلطان الحزن والبكاء الناشئين عن ألم المعصية وعن الخوف مما يترتب عليها، وأن تلك الحياة الروحية لم تستعمل فيها لفظة المحبة استعمالا صريحا أعلــن بعد ذلك قائلا: وأغلب الظن أن أول من أخرج التصوف عن تأثره بعامل الخوف وأخضعه لعامل الحب هو هذه الزاهدة العابدة العاشقة رابعة العدوية[٣].

فقــد اعتمد هؤلاء الباحثون على عبارات ماسنيون ودعواه ورددوها كما هــي ويقيني أن ماسنيون قد وقع في خطئه هذا نتيجة عدم التفرقة بين معنى لفظة العشــق وبين معنى لفظة الحب، ويــبدو أنه ترجم كلمة الحب الواردة في القرآن بكــلمة العشق وجعلها أصلا، ثم لما لم ير كثرة استعمال هذه اللفظة التي لم ترد نصا في القرآن قبل رابعة قضى بأنها أول من استعملتها، فكأنه يريد أن يقول: إن رابعة أول من استعملت لفظة العشق، وهذا لا يلغي سبقها باستعمال الحب.

وطــبقا لهذا فيكون تصحيح عبارة ماسينون السابقة على الوجه الآتي: وقد اســتعملت في غير تهيب لفظة العشق في الحب الإلهي، وهذا هو المقصود الحقيقي

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج٩: ٣٥٧، ٣٦٠ نقلا عن كتاب ماسنيون أصول المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى ١٧٤ط باريس.

(٢) د/بدوي: شهيدة العشق الإلهى: ٦١، ٥٩.

(٣) د/حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ٧٢، ابن الفارض والحب الإلهي ١٤٠-١٤٢.

لـــــه مـــن وراء عبارته نظرا لاعترافه بأن رابعة اعتمدت على القرآن في حالها والمذكـــور في القرآن هو الحب لا العشق ، والتحرج الذي ذكره ما سنيون إنما كان من كلمة العشق لا الحب لورود الأخيرة كثيرا في الكتاب والسنة، وإذا كان كذلك فلا حرج ولا ضير في استخدامها وهو ما تم فعلا.

وبالـــتالي فـــإن كانـــت تلك العبارة هي الواردة أصلا في كتاب ماسنيون «أصول المصطلح الفني للتصوف الإسلامي» وفي الأصل الفرنسي الذي نقلت عنه فإن الخطأ يكمن كما قلنا في عدم التفرقة بين اللفظتين الأمر الذي جعلـــه يصرح بـــأن رابعة أول من استعمل الحب مع أنها أول من استخدم العشق، و لم ينتبه لهذا الخطأ كل من تابعه أو وافقه من الباحثين.

وإن لم تكن العبارة واردة أصلا في المرجع المذكور فيكون الخطأ قد وقع من المترجم ثم من الناقلين، وعموما فعلينا ألا نأخذ الكلام من المستشرقين على عاهنه ألا نســـلم به دون أن نعركه وأن نغوص بين دفات مراجعنا ومصادرنا نستفتيها ونحتكم إليها كما نسأل سلوك رجالنا وعلمائنا ونقتدي بهم ونجعل أحكامنا مبنية على هذا في الدرجة الأولى.

وعـــلى فرض صحة التسليم بفهم ماسنيون للفظتين وأنه قصد ما كتبه حقا وصـــحت الترجمة وتطابقت مع الأصل فإن الباحث يصير في نظرنا متناقضا مع نفسه لأنه قرر أنها اعتمدت في حبها على القرآن، وهذا بالطبع يقتضي أنها ركنت إلـــيه أولا مـــن ناحـــية المعنى والحكم كداع إلى حال المحبة ثم من ناحية اللفظ كمســـتخدم لهـــا بـــين ألفاظه وآياته، وإذا كان كذلك فلا يصح أن يقول: إن اســـتعمال الكـــلمة على يد رابعة بدا غريـــبا إذ من أين تأتي الغرابة والمسلمون يرددونها أينما وكلما رتلوا كتابهم؟

هـذا مـن ناحية ومن ناحية أخرى فإن احتجاجه بأن عبد الواحد بن زيد استعمل لفظة العشق وغفل عن لفظة الحب لم يقدم عليه دليلا و لم يبين من أين استقاه؛ مما يجعلنا نقول: إن ما نسب إلى عبد الواحد لا يمكن أن يكون صحيحا، وعلاوة على هذا فإننا رأينا من عرضنا السابق أثناء الحديث عن التدفق أن ابن زيد ومالك بن دينار استعملا لفظة الحب والمحبة.

ومن ناحية ثالثة فإن ما قدمناه وما جاء على لسان الصحابة والتابعين يبين انتشار ألفاظ الحب والأنس والشوق قبل رابعة ويضع أيدينا على المشاعر والقلوب التي ذاقت هذا الحال حقيقة لا مظهرا كما يزعم الدكتور بدوي، ويضيء لنا السبيل إلى أنوار المحبة التي تفجرت من صدور السابقين على رابعة، والتي بدلت حرارة الخوف ولوعة الحزن إلى بوارق الأمل، والتي سرت في وديان القلوب فروت ظمأها وأطفأت لهيبها حتى لدى من وصف بأن الخوف سعر نفسه وانتشر لظاه من حوله وهو الحسن البصري مما يقطع بعدم صحة ما ذهب إليه الدكتور محمد مصطفى حلمي في وصف الحياة الروحية قبل رابعة،

وهذا الذي نذهب إليه هو ما يتفق مع دعوة الإسلام التي نوعت الحديث أمام النفوس فذكرت النار الحامية والطعام من غسلين والشراب الحميم الذي يقطع الأمعاء ويفتت الأكباد ويفري الجلود مع آيات الرجاء والعطاء والمن والنظر إلى نور الحق والجنة وما فيها لتنصلح الطباع وتهتدي القلوب ويرعوي العباد وينزجروا بما يصلحهم من وعيد أو يتقبلوا أو يتطلعوا إلى ما يسعدهم وما يبتغونه من رضوان وأسرار وجنان كما يتفق مذهبنا مع الواقع الذي صار عليه الصحابة والتابعون ممن ذكرنا حالهم في الحب والود والشوق.

ثالثا: رد دعوى نيكلسون

ودعونا الآن نقف وقفة سريعة مع نيكلسون الذي زيف الحقائق وحاول أن يطفئ النور بقوله إن المسيحية هي الرافد الأصيل للحب الصوفي[1] وجاراه على ذلك الدكتور قاسم غني فقال: إن الديانة المسيحية قد استحالت إلى مذهب صوفي في المحبة بعد امتزاجها بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة[2] ولا شك أنها دعوى رخيصة تلك التي تزعم هذا الزعم لكونها تتجاهل كل ما قلناه من انتشار المحبة بين الصحابة والتابعين ووجودها أصلا بين دفتي المصحف وفي أقوال الرسول وارتباطها بالإيمان وحلاوته، ولأنها مردودة بشهادة نيكلسون نفسه حيث اعترف أن الحب الصوفي وجد منابعه في القرآن الكريم وبشهادة فيليب حتى من قوله: لقد أصبح الحب الديني أعظم الوسائل عند الصوفية. وفي القرآن آيات تؤكد جانبه.

ويتفق على هذه الحقيقة كل من الدكتور إبراهيم بسيوني والدكتور محمد كمال جعفر الذي أثبت أن «هورثمان لال» الصوفي المسيحي والشاعر المحب هو الذي تأثر بصوفية المسلمين تأثرا بالغا عندما كان يتغنى بأشعاره معبرا عن الحب مع الابتلاء والوجد والفقد والفناء مثلما عبر صوفية المسلمين[3]، وقد كان كتابه القيم «المحب والمحبوب» روضة القراء في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر الميلادي، ولعل الدكتور قاسم غني كان يعني بعبارته السابقة أرباب المزج ممن خلطوا بين التصوف والفلسفة لا جميع الصوفية كما هو واضح من عبارته السابقة.

---

(١) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ١٠٨-٨٠٩.

(٢) د/غنى تاريخ التصوف في الإسلام ٤٦٥.

(٣) د/جعفر التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ٨٠ و د/بسيوني نشأة التصوف الإسلامي: ١٧٣، د/حتى: الإسلام منهج حياة ١٣٣.

رابعا: وجهة نظر المؤولين لمحبة الله للعبيد وموقف الصوفية منهم

وبعد أن قلنا: إن السلف قبلوا صفة الحب وأقروا بها بلا تأويل ولا تشبيه وقالوا بتعلقها بذات اللـه نرى فريقا من المتكلمين كالجعد وتلميذه جهم بن صفوان والزمخشري وأحمد بن غالب المعروف بغلام الخليل ينكرون الحب الإلهي سواء كان صفة للـه أو صفة للعبيد متوجهة إليه سبحانه واحتجوا بأن اللـه لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا ولا يناسبه طباعا فكيف نحبه وإنما يتصور منا أن نحب من هو من جنسنا ومن هو مثلنا(١)، وأما بالنسبة لصفة المحبة التي تتعلق بذات اللـه فقالوا: إن كل محبة تقتضي ملائمة ومناسبة بين المحب وبين المحبوب ويحدث للمحب بدرك محبوبه فرحا وسرورا ولذة، وكذلك البغض لا يكون إلا عن منافرة بينهما ويحدث للمبغض أذى وبغضا، والملائمة والمنافرة تقتضي الحاجة، واللـه غني لا تجوز عليه الحاجة وإلا لزم حدوثه وإمكانه وهما محالان على اللـه سبحانه، وأيضا فإن كل كمال وجمال وبهاء وجلال ممكن في حق الإلهية فهو حاضر وحاصل وواجب للـه أبدا وأزلا ولا يتصور تجدده ولا زواله(٢) ووافق الغزالي هؤلاء فأنكر حب اللـه وإن سلم حب العبيد وهذا على سبيل القطع بينما تردد ابن عربي فمرة يسلم حب اللـه ومرة يؤوله يثبت حب العبيد أبدا(٣).

وقد اقتضت تلك النظرة أربابها أن يرجعوا الآيات والأخبار التي تحدثت عن المحبة إلى الإرادة أصلا، وقالوا: إن الإرادة لها تعلقات متعددة فإن تعلقت بالتقريب

---

(١) المكـي: قوت القلوب ج٢: ٦٤ والأربعين للغزالي ٢٥٣ ومفتاح السعادة ج٢: ٥١٢ وحياة القلوب هامش القوت ج٢ ١٦٧ والفلسفة الصوفية في الإسلام د/محمود ١٤٥ والتصوف طريقا د/جعفر ٦٧-٦٨.

(٢) جاءت هذه الآراء وساقها ابن تيمية في الرسائل والمسائل ج٣٢:٥ والإحياء ج٤: ٢٨١.

(٣) ابن عربي الفتوحات ج٢: ٤٣١.

فمحبة وإن تعلقت بالثواب فرحمة وإن تعلقت بالعقاب فغضب، فهي وجه من وجوه تعلقات الإرادة ويدفع الله به عن العبد الشواغل والكدورات ويطهر باطنه وظاهره ويكشف له الحجاب ويمكنه.

وقيل: إنها ترد إلى صفة الكلام الذاتية، وبناء على هذا الرأي فالمراد بالمحبة مدح الله عبده والثناء عليه لقيامه بحق الربوبية من الطاعة والعبادة[١] ومن الملاحظ أن القشيري أفاض في مسألة تأويل هذه الصفة على لسان العلماء مما يشم معه تأييده لتلك الفكرة كما أيدها النووي والقسطلاني[٢] وإذا انتقلنا إلى موقف الصوفية وجدناه كالآتي.

(أ) إنهم نهجوا نهج السلف في التسليم بهذه الصفة وتفويض علمها لله سبحانه واعتقدوا أن الله يحب عبده كما يشاء لما يشاء لأنه أخبر عن محبته له فالحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد، وهي مزيد إيثار من المحب الأول وهو الله لعبده[٣]، حسبما بين القشيري والمكي ولأنه تسمى بالودود وفي الخبر بالمحب[٤]، وما دام الخبر قد ورد بها فإنه يلزم اعتقادها بالشرع لا بالعقل اعتقادا يجعل القلب موقنا بنسبتها إلى الله ومؤمنا بمعناها وإن دقت على العقل تلك النسبة لكونها

عزيزة التصور[٥]، وهذا هو بعينه التفويض السلفي الذي رأيناه سابقا والذي نقرؤه عند البسطامي في قوله: لست أتعجب من حبي لك وأنا عبد فقير، ولكن

---

(١) الرسالة القشيرية ١٥٦ ومدارج السالكين لابن القيم ج٣: ١٨، ١٩ والإحياء، ج٤: ٢٨١.

(٢) مسلم ج٥: ٤٩٠ وإرشاد الساري للقسطلاني ج٩: ٣٧ ج١٠: ٤٨٧-٤٨٨.

(٣) المكى قوت القلوب ج٢: ٥٣ والرسالة: ١٥٦.

(٤) الفتوحات ج٢: ٤٢٥.

(٥) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٤٤٣.

أتعجب من حبك لي وأنت ملك قدير[1]، والعبارة فيها من الوجازة والدقة ما يغني عن كثير من الأقوال لأنه يثبت فيها محبة العبد لله ويراها قائمة على الحاجة والافتقار والميل، ويعترف بمحبة الله لعبده ثم يتعجب من قيام تلك الصفة بذات الحق على وجه يختلف عما هي عليه في العبد لكون الحق مستغنيا كاملا قادرا غير محتاج ولا مفتقر، ومع تعجبه فإنه يفوض العلم في قيام تلك الصفة بالله إليه سبحانه.

(ب)وبعد ما أيقنوا بتلك الصفة قاموا بالرد على المنكرين والمؤولين، ففرقوا بين صفة المحبة عند العبد وبينها عند الله مبينين أن المحبة التي هي صفة لله سبحانه مقام إلهي أي صفة ثبوتية دائمة لله سبحانه لا تشبه صفة المخلوقين في اعتمادها على أسباب متغيرة ومتولدة متقلبة بل نعت الحق سابق للأسباب عن كلمته الحسنى أو هي صفة قديمة قبل الحادثات عن عنايته العليا، ولا تتغير أبدا ولا تنقلب لأجل، ثم هي مع ذلك خاصية حكم من أحكامه ومزيد من فضل أقسامه وتتمة من سابغ إنعامه خالصة لمخلصين ومؤثرة لمؤثرين ليس لذلك سبب معقول ولا لأجل عمل معمول بل يجري بمجرد سر القدر ولطف القادر[2].

ولا تتصف بالبدء ولا بالغاية لأنه سبحانه لا يقبل الحوادث ولا العوارض، ونسبة محبته للعبيد نسبة كينونته معهم أينما كانوا في حال عدمهم وفي حال وجودهم لم يزل ولا يزال لم يتجدد حكم لم يكن عليه[3] وهم بهذه الأقوال يدافعون عن نعت الله بالمحبة بأنه ليس حادثا ولا طارئا ومسببا وليس له

---

(١) مناقب أبي يزيد ١٢٢.

(٢) المكي: وقوت القلوب ج٢: ٥٣.

(٣) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٤٣٣، ٤٣٤.

دواعي من خارج ذات الحق لاستحالة تعلق الحوادث بذاته سبحانه ولأنه غني كامل بذاته، وما دام كذلك فإن اتصاف الحق بالمحبة لا يستلزم الحدوث ولا الإمكان شأنها كشأن بقية الصفات القديمة التي تقوم بذاته ولها تعلقات من موجود لموجود ولا تستلزم هذين المحالين لكون الله غنيا واجب الوجود بذاته.

والغنى الذاتي يعني عدم الحاجة إلى الغير لاكتفاء نفسه بنفسه[1] جل جلاله، وكذلك فليست المشيئة والمحبة شيئا واحدا أو صفة واحدة ولا هما متلازمان بل قد يشاء الله ما لا يحبه ويحب ما لا يشاء كونه، فلله إرادة واحدة يفعل بها ما يشاء وله حب يمنحه لكل حسن وبغض لكل شيء مذموم كما أشار إلى ذلك ابن القيم وابن رجب[2].

والنتيجة بعد هذا أن المحبة عند السلف ليست هي الإدارة أو كما يقول المكي: وليس هذا مذهب السلف ولا طريقة العارفين، ويقول القشيري: وليس مراد القوم بالمحبة الإرادة[3] وبذا نتأكد أن جمهور الصوفية سلفية في هذا الموقف أيضا وأن الصوفية السنيين كالبسطامي والمكي والجيلاني وغيرهم قد التقوا مع السلفية الأولى ومع دعاة السلفية في القرون الوسطى كابن تيمية وابن القيم وابن رجب.

---

(١) ابن تيمية: الرسائل والمسائل ج٥: ٣٣-٣٤.

(٢) ابن القيم مدارج السالكين ج٢: ١٩٢، ابن رجب: فضل علم السلف على الخلف ٣٨-٣٩.

(٣) المكي: قوت القلوب ج٢: ٦٤ والرسالة القشيرية: ١٥٦.

خامسا: دوافع محبة العبيد

عندما تحدث السلف عن المحبة وصفوا شعورهم ولم يغوصوا في تحليلات وتفريعات تتصل بهذا الحال أما الصوفية فإنهم تناولوا هذه العاطفة بالتقسيم والتحليل والتعليل مع بيان الدوافع النفسية المثيرة لهذه العاطفة نحو العبيد أو نحو الله سبحانه ومما جعلها نظرية قائمة على أسس وأسباب ولها أسلوب وطريقة وهدف وغاية، أما الأسباب التي دفعت رجال القوم إلى اعتناق الحب كفكرة رئيسية وهامة جدا يلزم التحقق بها للسالك الذي يريد الوصال ويبغي النوال فإنها انشعبت إلى شعبتين:

الشعبة الأولى: ترتبط بالحركة الفكرية العامة والمجتمعات الإسلامية بعد اتساع رقعتها وتعدد أجناسها ولغاتها وطبائعها وميولها، وتتصل بما ظهر في هذه المجتمعات من إقبال على الترف واللهو والعبث بالقيان والغناء والرقص والطرب وما تبع ذلك من قيام النزعة المثالية والخيالية في عالم الأدب والشعر وظهور الحب الحسي بكامل أشكاله، أضف إلى ذلك أن النزعة العقلية بعد انتشار الترجمة قد سادت الأجواء الفكرية وعدت على الحقائق الدينية فحملتها من شحنة الفكر ما أثقلها، وحولتها عن بساطتها وسماحتها وفطريتها، وزجت بالعقول في محيط الفلسفات الهندية والفارسية واليونانية، وأثارت من المشاكل ما عجز العقل عن أن يقدم لها الحلول القاطعة التي تذهب القلق وتبعث على الطمأنينة، وبعد أن كان الدين قد أقنع المسلم وأرضاه وطمأن النفس وزكاها وهيمن على العاطفة وشحنها بما قدم من حقائق تبرئ العلل وتشفي الأسقام وتهدي الحيارى جاءت العقلانية فنقضت ما كان منسوجا وزعزعت ما كان مستكنا وفرقت ما كان مجموعا.

لهذا كله تيقظت الروح في بيئات أهل الفضل والورع من الصوفية وحزموا إرادتهم وحركوا ضمائرهم وهيموا أرواحهم فوق دنايا الحس والشهوة

وقد تأففوا عن الفتن والمجون واتجهوا نحو الدين في نصه وروحه ومنطقه وعاطفته نـــائين بأنفسهم عن خضم الفلسفة وميدانها والتعقل وتحيره، وصائحين في المجتمع أن يعود، وأن يفيق وأن يتأمل ميراثه النقي وأن يسلك على درب السلف الصالح، معـــتقدين أن فكرة الحب الروحي كفيلة بالقضاء على الحب الجنسي لما تقوم به من تحريك المسلم نحو اللـــه والإسلام ونبيه ومن حث على الاتباع والعمل الدائم والدائـــب لمرضـــاة المحبوب وهو ما ينـــزع هواجس السوء في النفس الإنسانية ويصفيها من عوارضها وعوائقها ويلزمها الطريق السوي.

فالحـــب مـــن هذا الجانب دعوة إلى التمسك بأمر اللـــه وبكل ما يرضيه وبالاقـــتداء برســـول اللـــه، وهو ثورة عاطفية يقصد من ورائها إحداث ثورة اجتماعـــية للقضـــاء عـــلى الفساد المستشري في المجمع آنذاك، كما أنه محاولة للتخفـــيف مـــن غطرســـة العقـــل والعودة به إلى نور الوحي بعيدا عن دياجير الفلســـفات القائمة على الوثنية أصلا، وذلك بإثارة العاطفة في النفس كي تتغلب على العقل أو ترقرقه ليقبل العودة إلى الحقائق الإسلامية والسير على هديها، وفي الوقـــت نفسه تفتح لـــه باب المعرفة الأرقى عن طريق البصيرة التي يزيدها الحب صفاء ونقاء فتصبح جديرة بأن تلمح فيها أسرار الحق وأنواره، كأنها تقنع العقل الراغـــب في المعارف بأنها لا تغلق عليه هذه النافذة إنما تدلـــه على باب أرحب ومجال أفسح من المعارف اليقينية.

فالحـــب من هنا منهاج يدعو لإصلاح العقل ومنهج لنيل الكشف والمعرفة الذوقـــية وداع يهدي شتات الفكر إلى لمعات البصيرة، وإذا فقد دفعت المثيرات العاطفية الحسية والجنسية والاختلافات الفكرية قلوب الصوفية إلى الحب، واثقين أنـــه عاطفة قمينة بأن تعالج ما يجري في المجتمع من فساد نفسي وطغيان عقلي أو فكـــري خلا من العاطفة الدينية الصادقة، ومتيقنين من أن الحب قدير على تجلية الطريق وحل المشاكل التي استعصت على بيئات التناظر والتحزب.

ولقد نجح القلب المحب إزاء هذا الدور التاريخي في توجيه دفة الفكر الإسلامي والعاطفة نحو هذا الشاطئ الرائع[١] والمتين من الاستمساك بالدين والفضيلة حسبما تدلنا تلك الإحصائية الضخمة التي تأثرت بنداء المخلصين من أبناء الطريق، وكم انتشل القوم برقائق عباراتهم ونظم عواطفهم رجالا من ساحات اللهو وميادين الفجور وحانات العبث ثم صاروا بعد ذلك أبطالا على طريق المجاهدة والمحبة الروحية، وخرجت عباراتهم يملؤها الوجد الروحي والسكر من شراب المحبوب الأقدس بعد أن كانوا يترنحون بالكلمات وبطونهم ملأى من الشراب الحسي الذي حرمه الله سبحانه.

وأما الشعبة الثانية: من الأسباب التي هيجت كوامن الشوق عند الصوفية فإنها ترجع إلى أمور ذاتية لدى السالك، إذ يبين لنا أبو طالب المكي أن المحبة الصادرة من العبد أو المتعلقة به تحدث لأحد سبع معان لطبع أو لجنس أو لنفع أو لوصف أو لهوى أو لرحم ماسة أو لتقرب بذلك إلى الله تعالى[٢]، وصنف الغزالي هذه الأسباب السبعة إلى ما يثير الحس ويلتذ به وإلى ما يثير الباطن ويجعله قريرا وما يتعلق بالحس منتشر في الإنسان بحسب كل حاسة من الحواس حيث توجد لذة لكل منها.

ونحن نحب كل شيء يحدث في ظواهرنا لذة وله صلة الملاءمة والموافقة بينه وبيننا، كما نحب بصورة أكثر ما له علاقة ببواطننا لأن القلب أشد إدراكا من العين وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للإبصار[٣]

(١) د/إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي ١٧٤.
(٢) المكى قوت القلوب ج٢، ٥٢.
(٣) الغزالي إحياء علوم الدين ج٤: ٢٥٤-٢٥٥-، ٢٥٨-٢٨١ ومفتاح السعادة ج٣: ٥١٣، ١٧٩، ٢٩٢ وعين العلم ج٢: ٣٥٤.

فالأمور المستلذة باطنيا أتم وأبلغ من الأمور المستلذة ظاهريا وإن كانت اللذة والملائمة والموافقة أمور مشتركة وأسباب مؤثرة في قيام نزعة الحب إلا أن الحب القائم على البواعث الحسية أدنى من القائم على البواعث القلبية والروحية.

وسواء أكانت الأسباب ملائمة للظاهر أم متوافقة مع الباطن فإن الحب خاصية ذاتية إنسانية، أم إنه إنساني فلأن المخلوقات الأخرى لا تستشعره ولا تحس به وأما إنه ذاتي فلأنه راجع إلى تحقيق الوجود لنا أو تكميله، لا فرق في ذلك بين أن يتجه الحب إلى نفس الإنسان أم إلى الغير.

ولا خلاف على ذاتية الحب حينما يحب الإنسان نفسه، كما لا خلاف على ذلك في حال حب الغير إذا علمنا أن هذا الخارج عن نفوسنا إما جميل حسن في ذاته فنحن نحبه لذلك لكون الجمال والحسن من المقطوع بحبهما لذاتهما، ولكن لا ننسى متعة نفوسنا من جمال الأشياء وحسنها وإن لم يصل إلينا شيء مما تكون عليه المخلوقات البديعة، فالحب واقع للموجودات الجميلة لذاتها ولما تحققه فينا من راحة واستمتاع، وإن كان حبنا منصرفا إلى الأشياء الخارجة عنا لما تعطينا من أمور تبعث وجودنا وتكون سببا فيه أو تزيده وتكمله أو تحفظه وتحرسه فنحن بلا بشك نحب ذلك الغير من أجلنا.

وكل هذه الدواعي والأسباب سواء اتصلت بظاهرنا أو بباطننا وسواء إكانت جميلة في ذاتها أم لما تضفيه علينا من منافع فإنها متحققة على الوجه الأكمل الأفرد في حق الذات الإلهية بل هي حقيقة في ذاته عارية في غيره، فهو مانح اللذة والإدراك للظاهر وهو الذي أودع في الباطن ذوقه ومعارفه، وفوق هذا فهو خالق العبد المحب كله، وإذا كنا قد أحببنا ذواتنا وأحببنا من أجلها الأشياء لعلاقتها بها فإن الأمر الأوجب أن نحب مانح النفوس وجودها، والبداهة قاضية بأني إذا أحببت فرعا فإن حبي للأصل أولى وألزم لأننا نعلم أنه لولا الأصل ما

كان الفرع، ومن انتبه إلى هذا استغرق في حب الله عن الأشياء وأغناه الأول عن الثاني ونادى مع الآية ﴿ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ﴾ [التوبة: ٢٤].

وهتف هتاف عمر للنبي: الآن أحببتك أكثر من نفسي يا رسول الله، عندما قال له الرسول يوما «**لا تؤمن حتى تحبني أكثر من نفسك**» نظرا لأن النبي يجذب النفس عن الهلاك وهي تودي بصاحبها فيه، وطبقا لهذا فإن ابن عربي قلل من أهمية الدور الذي تلعبه الحواس أو الأسباب الحسية والعقلية في كشفها الملاءمات والموافقات التي نحب الأشياء من أجلها والتي نرقى منها إلى حب الله، لأن الحس والعقل لا ينفكان عن التصور والتوهم والله وراء ذلك يقول:

فالأذن تعشق ما وهي يصوره ... والعين تعشق محسوسا من الصور
فصاحب العين إن جاء الحبيب له ... يوما يبصره يلتذ بالنظر
وصاحب الأذن إن جاء الحبيب له ... في صورة الحس ما ينفك عن غير[1]

فالدلالات الحسية والعقلية عاجزة عن أن تقدم للقلب المثيرات الصحيحة للحب الإلهي على وجه خاص لكون أدوات الإدراك فيها لا تخلو من المحسوس والمعقول، والحق سبحانه أجل من هذين، والسبب الدقيق في إثارة العاطفة نحو الحب الإلهي هو الخبر وحديث الله عن ذاته بأنه كذا وكذا، هذا الحديث الذي يصف الذات بصفات ثبوتية تجعل قلب العبد طامعا في مقتضيات هذه الصفات وتعلقاتها من منحة ورحمة وموهبة وفضل وشفقة ونزول ومجيء وقرب، بخلاف

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٠.

الصفات السلبية التي يضفيها العقل على اللــه لقصوره عن تصور الحق واستخدام عبارات السلوب كقولـه ليس هكذا وليس كذا فإنها لا تحفز الوجدان على الشوق، وكيف تحفزه وهي لا تصفه وإنما تسلب وتنفي عنه، لهذا كانت الأخبار الإلهية في نظر ابن عربي هي العارجة بشعور المسلم نحو ربه مثلما يقول:

حبي لغيرك موقوف على النظر ألا هواك فمبناه على الخبر

ويقول:

الأذن عاشقة والعين عاشقة شتان ما بين عشق العين والخبر[1]

وابن عربي يقودنا برفق إلى نظريته في المحبة وهو لا يريد أن يفصح عنها بطريقة مباشرة إنما يبدأ من منطلق ثابت لا يختلف عليه اثنان وهو الخبر وحديث الحق عن ذاته وصفاته وأسمائه وما تقتضيه من أفعال وأحداث كونية، وكأنه يذكرنا بهذا إلى أن اللــه هو خالق الكون المبدع للسموات والأرض، وأن خلقه لكل ما فيهما لا يتم إلا عن اختيار وإرادة وحب لهذه المخلوقات.

وبالتالي فهي مفطورة على المحبة سائرة إلى اللــه بدافع الشوق المركوز فيها، حتى الإنسان رغم تلك الحجب المحيطة به والتي تفصل بينه وبين المحجوب إلا أنه يحمل بحكم هذه المخلوقية المشحونة بموجبات الحب حنينا إلى واهب الوجود، ويعتبر هذا الدافع الخفي من ألطف الأسباب المؤدية للمحبة، وبه يشارك الإنسان بقية المخلوقات في التوجه الفطري والشوق الجبلي نحو الخالق جل جلاله.

يضاف إلى ذلك سبب آخر انفرد به الإنسان وهو خطاب الحق لـه في عالم الذر هذا الخطاب الذي ما زال الإنسان لو تحسس باطنه جيدا يجد لـه صدى حقيقيا في عمق شعوره ووجدانه، وإذن فإن السببين: الجبلي والروحي هما

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٠.

اللذان يستحثان الإنسان على طلب الحق أولا وحبه ثانيا.

وينشد ابن عربي في ذلك:

وعن الحب صدرنا ... وعلى الحب جبلنا
فلهذا جئناه قصدا ... ولهذا قد قبلنا[1]

واستند في هذين السببين على الخبر الذي يسوقه كثيرا كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني، وعلى قوله سبحانه ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

ولا خلاف حول الاستدلال بالآية في هذا الصدد وإنما الخلاف حول الخبر فإن ابن تيمية يقول: لم أعثر له على أصل، ومن جانبنا نرى أنه حتى لو صح ما قاله ابن تيمية وسقط الاستدلال به فإن كثيرا من الآيات تسد مسده وتصلح سندا لفكرة ابن عربي الرامية إلى أن المخلوقات مركوزة على المعرفة والمحبة أو مدفوعة إليهما بدافع أصل الخلقة لأن الله يحدثنا في كثير من الآيات على أنه خلق السماوات والأرض باسم الرحمن (الفرقان ٥٩، الملك ٣،١٠، النبأ ٣٧).

وأخبرنا أن رحمته العامة وسعت كل شيء (الأعراف ١٥٦) فباسم الرحمن وبنعت الرحمة يمكن أن يقذف في فطرتنا منذ النشأة دافع الحب والشوق، وفوق هذا كله فإن روح الإنسان ﴿ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء ٨٥] وهي تواقة إلى عالمها الأصيل، وسيأتي لهذه النقطة مزيد بيان.

وبموازنة سريعة بين ما ذهب إليه المكي والغزالي من طرف وما ذهب إليه ابن

---

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج٢: ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٣٦ ب،٤٣٧.

عربي من طرف آخر نلحظ أن الأولين بدآ من الحس وانتقلا إلى الباطن ثم صعدا منه إلى الجمال والحس الذاتيين ثم إلى الله واهب الوجود ورب الكمال والجلال.

أما الشيخ الأكبر فإنه رفض هذا التدريج لاعتقاده أن المدارك الإنسانية على تفاوهما عاجزة عن أن تعرج بالإنسان إلى الحب الإلهي في تجرد ونقاء وصفاء وكل مجالها يجب أن يبقى في حدود العلاقات المادية كعلاقتنا بالموجودات أو علاقة الإنسان بالإنسان، ومن ثم فإن الدواعي الحقيقية التي تدفع العاطفة إلى الحب الروحي يبحث عنها في ما وراء هذه المدارك، ثم اهتدى ابن عربي إلى التدرج من الخبر الواصف للحق والمعرف به والمشوق إليه والمرغب فيما عنده إلى أننا نحتاج إليه في كل أمر إلى أن المخلوقات مجبولة على هذا الحنين والإنسان بصفة خاصة من بينها جمع أكثر من سبب خفي للمحبة.

ولا ريب أن طريقة ابن عربي أقرب إلى الروح الدينية من طريقة الغزالي التي بدت إقناعية وكستها مسحة عقلية وتحليلية، وبأدنى تأمل ندرك أن طريقة مؤلفي الصوفية في حديثهم عن المحبة قد عمقت وأكثرت من التفصيل والتعليل بصورة لم نعهدها عند رجال السلف المحبين من الصحابة والتابعين.

منازل المحبة وخصائص كل منزل

لما كانت الدواعي متعددة ومنها دواعي حسية وعقلية وروحية لذا تنوعت المحبة تبعا لاختلاف البواعث والمثيرات وتبعا للوشائج النفسية أو القلبية التي تتعلق بها، ويبدو أن الصوفية كانوا يتابعون بواطنهم بدقة كما راقبوا ظواهرهم بعناية فائقة وأنهم صوروا خلجات أنفسهم في كل حالة كانوا عليها تصويرا يتفق والحالة التي يحسونها، ومن هنا تحدثوا عن منازل للحب كل منزل له صلة خاصة بباطن الإنسان وله سمات معينة وخصائص محددة ومذاق مناسب له

كما فصلوا بين المنازل الكسبية التي تدخل المحبة في عداد المقامات لتعلق الجهد بها، وبين المنازل الوهبية التي هي فيض من عين الجود وبها تكون المحبة حالا من الأحوال الممنوحة للعبد، وتنحصر هذه المنازل في محبة النفس ومحبة العقل ومحبة القلب ومحبة الروح[١] وسنتحدث عن كل منها على حدة.

المنزل الأول: محبة النفس

إذا كانت الدواعي المثيرة للمحبة مهيجة لشهوة النفس ولذتها الحسية وتولد نوعا من الحب أقرب إلى الطبيعي منه إلى الروحاني، ومن البديهي أن تلك العاطفة تهدأ بالتلذذ بالمحبوب حسا والتمتع به من ناحية الشهوة[٢] ولا يخفي أن هذه المحبة بصفتها الطبيعية والشهوانية ولطريقة إشباعها ليست منزلا من منازل الحب الإلهي عند ابن عربي والهروي اللهم إلا إذا أردنا من علاقة الحب بالنفس معنى يختلف عن الحس والشهوة والجنس، وطالبنا المحب في أول درجة له أن يشتغل بسياسة النفس ورياضتها كي ينتهي إلى معرفتها وكي يصل إلى تصفيتها ليجتاز عقبة النفس وهواها وكدوراتها حتى يصلح لمنزل أرقى من منازل المحبة الإلهية.

إذا عمدنا إلى هذا المعنى وجب أن نعتبر المحبة بهذه الصلة النفسية أول منزل يطؤه المحب[٣] حسبما قال أبو الحسن الشاذلي وحماد بن مسلم.

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف ٢٣٩.

(٢) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ١٤٥ وتحفة السفرة ٤٨-٥٠.

(٣) طبقات الشعراني ج٢: ١٠، ج١: ١١٥.

المنزل الثاني: محبة العقل

وهي التي تنشأ من مطالعة العقل لمنن اللـــه ونظره في النعم الظاهرة والباطنة وفي إحســـانه وإكرامه وعدلـــه وجمالـــه، وتثبت هذه المحبة باتباع السنة وإجابة الداعي والاستلذاذ بالخدمة، وتقتضي مع هذا قطع الوساوس والغفلة وكل ما يبعد عـــن المحـــبوب، كما تقتضي أيضا التسلية عن البلايا والمصائب بما يجد المحب من حلاوة الحب[1] وأقوى ما تصل إليه من تأثير على العبد هو الدهش والتحير كما يقول عزار بن مستودع البطائحي المحبة إذا خالطت العقول أدهشت وإذا لابست الأفكار حارت[2].

أي إن بدايـــتها التعقل والتفكر وطريقها الاتباع والاقتداء ونهايتها الدهش والحـــيرة كمـــا نأخذ ذلك كلـــه من أقوال الخراز وابن عليان والطوسي وابن القيم[3].

المنزل الثالث: محبة القلب

عـــندما ينتهي المحب من قطع النفس عن المحسوسات والمألوفات ويتأمل نعم اللـــــه وآلاءه وعدلـــــه وجمالـــه ويجتاز مرحلة التعقل يعمد إلى القلب فينقيه ويسوسه ويتجه به صوب المحبوب لا في إحسانه وفيض كرمه ولكن يطالع بمرآة القلـــب المجلوة صفات الحق التي هي منبع الأفعال والجود، وعندئذ يظهر نوع من الحـــب جديد وفريد في نوعه ومبعثه عن الحب في المنـــزلين الأولين، وفيه يلوذ القلب إلى المحبوب وحده ويؤثره بالحب على غيره ويتعلق به تعلقا يخلو من النفعية غالـــبا وتحترق معه نار الطبع والجبلة وإن بقي معه عامل الاختيار وتفضيل المولى

---

(١) انظر مدارج السالكين ج٣: ٣٦-٣٩ وتحفة السفرة ٤٩.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ١١٤.

(٣) طبقات السلمي: ٥٤، ١٠٢ واللمع: ٨٦ ومدارج السالكين ج٣: ١٧.

عز وجل عن كل ما سواه[1] فأوله تصفية ووسطه مطالعة وتعلق وذكر وطاعة، ونهايته إيثار بلا فناء كامل.

أبرز خصائص المنازل الثلاثة

(أ) **هي كسب ومقام**: ما دامت المحبة كما رأينا في هذه المنازل قامت أساسا على الجهد والتنقية والتصفية و العمل والمتابعة، وجاءت نتيجة وثمرة للمجاهدة والتعقل والتأمل والمطالعة فإنها بلا شك تعتبر كسبية إلى حد كبير لتدخل عامل الإرادة والاختيار والتوجه وحسن القصد وإخلاص العمل في إيجادها وبعثها في النفس أو الفكر أو القلب.

وإذا كان الجهد والكسب هو العامل الحاسم والمؤثر في إيقاظها فهي من هذه الزاوية مقام لا حال، وهذا ما نفسر به وجهة أبي طالب المكي في قوله: المحبة أعلى المقامات وقوله مرة أخرى: وهي أعلى مقامات العارفين [2] وقول الغزالي وطاش كبرى زاده وعماد الدين الأموي هي الغاية القصوى من المقامات[3]؛ لأن المقام يثبت طويلا ويقوم على الكسب والاختيار والبذل، وكذلك المحب في هذه المدارج بجد يدوم مكثه في المنزل فترة حتى ينتقل إلى غيره بعدما يكون قد تأهب واستعد له.

وأيضا فإنهم قد اتفقوا على تسمية المحبة في المنزل الأول والثاني بالمحبة العامة، وبعضهم أضاف إلى ذلك المنزل الثالث، والبعض الآخر أطلق عليه اسم

---

(١) الهروي: منازل السائرين، وابن القيم مدارج السالكين ج٣: ٣٩ ، والسهروردي: عوارف المعارف: ٢٣٩.

(٢) المكي قوت القلوب ج١: ٢٤٣ ج٢: ٥٠.

(٣) الغزالي الإحياء ج٤: ٢٥٢ ومفتاح السعادة لزاده ج٣: ٤٦٨ – ٤٦٩ وحياة القلوب للأموي ج٢: ٧٣.

المحـــبة الخاصة في مقابل محبة الروح التي هي لخاصة الخاصة، وبصرف النظر عن الاخـــتلاف حول هذه التسمية فإن الكسبية يشملها حقيقة، وجاءت النصوص تردف الحب بالعمل كقولـــه سبحانه ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا ﴾[مريم: ٩٦] وقال رسول اللـــه ﷺ: **«ثلاثة يحبهم اللـــه وثلاثـــة يبغضهم اللـــه فأما الذين يحبهم اللـــه، فرجل أتى قوما فسألهم باللـــه ولم يســـألهم لقـــرابة بيـــنه وبينهم فمنعوه فتختلف رجل بأعقابهم فأعطاه سرا لا يعلم بعطيته إلا اللـــه تعالى والذي أعطاه، وقوم ساروا ليلتهم حتى إذا كان النوم أحب إليهم مما يعدل بهم فوضعوا رءوسهم فقام أحدهم يتملقني ويتلو آياتي، ورجل كان في ســـريه فلقي العدو فهزموا فأقبل بصدره حتى يقتل أو يفتح لـــه، والثلاثة الذين يبغضهم الله: الشيخ الزاني والفقير المختال والغني الظلوم»**[1] وقال الله: **«وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه»**.

فقد علق الحب على الكسب والعمل في كل نص من هذه النصوص السابقة حســـبما رأينا، وبه قال الصوفية تماما عندما استقل أحمد بن أبي الحواري وحاتم الأصم ويحيى بن معاذ والبسطامي وأبو حفص النيسابوري كل جهد بذلـــه المحب لإرضاء المحبوب مهما كان كثيرا.

وأعلـــن جمع كبير منهم كسهل والحيري والجنيد ورويم والبلخي والقصاب وأبي محمـــد النيســـابوري والمكي أن المحبة في هذه الأدوار هي الموافقة والاتباع ولـــزوم الأدب ومحـــبة الأمر وبغض النهي وإيثار المحبوب بطول الذكر والتهجد والتقرب إليه والانطواء تحت سلطانه بالطاعة والعبادة والعبودية.

وباختصـــار لم يجد أحد تمام الهمة بأوصافها إلا أهل المحبة وإنما وجدوا تلك

---

(١) التاج ج٥: ٢١٣.

من اتباع السنة ومجانبة البدعة وكالاجماع من إطلاقات القوم إن المحبة هي الموافقة وأشد الموافقات الموافقة بالقلب[1]، كما قال أبو بكر الترمذي والقشيري وأكده الهجويري والجيلاني والسهروردي وابن تيمية وابن عربي.

(٢) **التحمل والرضا**: لما ادعى الصوفية تلك المحبة، وصرحوا أنهم آثروا الله على أنفسهم وعلى كل ما يملكون اختبرهم الحق في صدق ما يدعون فابتلاهم في ذات الحب بالصد والهجر، وامتحنهم في النفس والمال والولد والأهل أدركوا علة ذلك وحكمته فوطئوا أنفسهم على تحمل البلاء والمحن واستعذبوا في سبيل المحبوب وابتغاء وجهه كل صنوف الاختبارات وأنواعها قائلين: إذا أحبك دللك وعافاك وإذا أحببته أتبعك وأبلاك ومن تعرض لمحبته جاءته المحن والبلايا بالأقتاب، أي الأحمال الثقيلة.

وبهذا صرح خير النساج والحلاج والدينوري والشبلي وابن خفيف، ويروون في ذلك قول النبي ﷺ: «**أكثر الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل**» وقوله: «**إذا أحب الله عبدا ابتلاه**» وكذلك يسوقون الآيات الدالة على أن الله يختبر ويمحص ويبتلي الصادقين والمؤمنين، ولم يقف الصوفية عند التحمل السلبي الذي يصمت فيه المحب المبتلى ولا يجأر بالشكوى بل أرادوه تحملا وصبرا إيجابيا مشفوعا بالرضا القلبي عن فعل المحبوب فأعلن عمرو بن عثمان المكي: إن المحبة داخلة في الرضا ولا محبة إلا بالرضا ولا رضا إلا بمحبة لأنك لا تحب إلا ما رضيت وارتضيت ولا ترضى إلا ما أحببت، وهتف الهجويري ينبغي رضا المحبوب[2] إذ هو غاية المحبين مهما فعل بهم.

---

(١) التاج: ٢١٣.

(٢) انظر طبقات السلمى: ٦٧: ٣٨، ٥٠، ٧٨، ٨٦، الرسالة ج٢: ٦٢٤ ط د/عبد الحليم، طبقات الشعراني ج١: ٧٤، تاريخ بغداد ج٨: ٤٣١ الفتح الرباني للجيلاني:
=

(٣) **الكل فداء المحبوب:** وهذا النوع من المحبة رغم أهم وصفوه بأنه كسبي وقائم على الجهد لا الجذب إلا أن رجال الطريق أرادوه حبا استغراقيا وميلا بالكلية كما يقول الحارث المحاسبي[١] وأعلنوا أن المحبوب هو المقصد والمطلب وليس غير، مثلما ينشد ذو النون:

منأى المنى كل المنى أنت لي منى وأنت الغنى كل الغنى عند افتقاري
وأنت مدى سؤالي وغاية رغبتي وموضع آمالي ومكنون إضماري[٢]

فقد اعتصروا الكلام عصرا لتتناسب الألفاظ مع سمو الغاية وشغل الطالب بها والتفاني من أجلها، وقطع جميع الصلات والتفاني في سبيلها، والحب في هذا الدور يهيج كوامن الشوق دائما في نفس المحبوب فتراه منزعجا في الدنو والبعد واللقاء والحجاب ولا يتسلى عن المحبوب بشيء أبدا على حد تعبيرات أبي حفص النيسابوري والخراز والنصر باذي[٣] ويتصاعد الحب وتقوى فورته وتنتهي الحياة وما أدرك الإنسان من مشتهاه وما حصل منه كل أمانيه لأنه ليس من قبيل الحب الذي يروي الظمأ في فترة من الفترات ثم يخمد الطلب وتهدأ الرغبة ويحدث العزوف مثلما يطرأ ذلك كله في الحب الحسي، إنما هو حب إلهي لا تنتهي الحاجة فيه إلى الحد ولا يقف الطالب له عند معراج واحد، ولكن يظل يحب ويرقى ويصعد وينقضي العمر وما حصل المحب النهاية، وفي ذلك يقول ذو النون أيضا.

=

٢٢، ٩٧: ١٤٩، ٢٢٢، عوارف المعارف ٢٣٩ قوت القلوب ج٢: ٥١، ٧١ الفتوحات المكية ج٢: ٤٢٦، ٤٧٨ فتاوى ابن تيمية ج٢: ٣٧٠-٤٠٠، ٢ طبقات السلمي: ٤٨ والصوفية في الإسلام لنيكلسون: ١٠٨.

(١) الرسالة القشيرية ج٢: ٦١٤.

(٢) طبقات السلمي: ١١.

(٣) طبقات السلمي: ٢٨، ٤٨، ١١.

أمـوت ومـا ماتت إليك حبابتي ولا قضـيت مـن صدق حبك

وإن هـذه الصبابة لتستولي على العبد وتضفي عليه حتى تفقده أعز ما يملك وحـتى تنحل بدنه من شدة ما يجد وبهذا اعترف البسطامي والسري السقطي[2]. وهـذه المعـاني هي المرادة في قول الرسول ﷺ «**اللهم اجعل حبك أحب إلي من نفسي وأهلي ومن الماء البارد**».

(٤) **الحب هيبة وبسط**: مهما استولى الحب على صاحبه فاستغرقه وأتلفه وأنحلـه إلا أنه ينبغي أن نعلم أن الصوفية لم يريدوه إدلالا كلـه أو عاطفة تخلو من معـاني الخـوف والتعظيم، ورفضوا في هذا الشأن علاقة العبد القائمة على الخوف فقط أو على الحب فحسب، لأن من عرف اللـه طريق الخوف من غير محبة انقطع عنه بالبعد والاستيحاش، ومن عرفه بطريق المحبة بغير خوف هلـك بالبسـط والإدلال[3] والعلاقـة الإيمانية الصحيحة هي الجامعة بين الخوف والحب المستشعرة لهيبة الجلال وتعالى الكمال.

ومن ثم أكد رجال الطريق على أن الحب الصحيح هو الذي يذل العبد للـه وعـلى أن مـن عرف اللـه من طريق المحبة والخوف أحبه اللـه فقربه وعلمه ومكنه، فالمحبون يهابونه في حبهم،وفي فزعهم منه يشتاقون إليه، وفي بسطهم لـه ينقبضـون بين يديه، وفي إعزازه لهم يذلون لـه، وللمحبين الانقباض في البسط ولـلخائفين البسط في القبض، وللمحبين الذل مع العز والكرامة وللخائفين الذل مـع الهيبة، والنتيجة من وراء هذا أن المحبة لا ترفع الهيبة، بل كل محب خائف إما مـن البعد أو الإعراض أو السلب أو القبض عن الذكر أو ضيق الصدر بالبر، أو

---

(١) نفسه.

(٢) مناقب أبي يزيد ١١٥ ووفيات الأعيان ج٢: ١٠٢- ١٠٣ وتاريخ بغداد: ١٩١.

(٣) المكي قوت القلوب ج٢: ٥٩-٦٠ وتاريخ بغداد ج١٤: ٢١١.

من السلو وهو مقدمة البغض أو من الاستبدال وهو نهاية المقت، وعند اجتماع العاطفتين قد تكون المحبة ثوابا للخوف ومزيدا له وهذا في مقام العاملين، وقد يكون الخوف مزيد المحبة وثوابها وهذا في مقام العالمين.

وصاحب المقام الأول من المقربين المحبوبين والثاني من الأبرار المحبين، وإذا صح اجتماع الخوف والحب في قلوب المحبين فإنه لا يلزم أن يكون الخائف محبا بمعنى الحب الخاص أو حب القرب الذي تتسع فيه العطايا ويحدث للمحب فوت من النار[1] وكل ما يناله الخائف من الحب هو الحب المفروض المراد من قوله تعالى في الحديث «**ما تقرب عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه**» والمحب ينال الحب المفترض من هذا وحب الزيادة في قوله تعالى «**وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه....**» إلى آخر الحديث.

(٥) التلازم بين الحب والغيرة: كما امتزج الحب بالخوف والتعظيم فإن هذه المشاعر المجتمعة تولد في المحب الغيرة على ذات المحبوب وعلى محارمه، وإذا كان العاشق يغار على المحبوب الحسي في عرضه وحرمته غطي الوجه الأحق أن يغار الروحيون على المحبوب الأعلى في وحدانيته وشريعته وحدوده أو على حد تعبير ابن عربي وهذا أحق ما يوجد في حق من يحب الله تعالى، أو هو ما ينبغي أن يكون الأمر عليه تعظيما للجناب الأقدس[2]، سبحانه وقال جل ثناؤه في وصف المحبين والمحبوبين: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ﴾ [المائدة: ٥٤] فهذه الصفات في مجموعها وتفصيلها تثير غيرة المحب على المحبوب وتحفزه

(١) نفسه.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٤٧٢- ٤٧٣.

علـى أن يـبذل الجهد والنفس والمال في سبيلـه ولا يخشى في الدعوة إليه لوم العذال أو الأفاكين.

المنزل الرابع: محبة الروح

وهي المحبة التي تلي محبة القلب في العلو والسمو، واعتبرها أبو الحسن الشاذلي دون قمـة المحـبة بدرجة واحدة، وبناء عليه فهي داخلة في إطار المحبة العامة التي تعتمد على الكسب والجهد، بينما اعتبرها عزار بن مستودع البطائحي غاية الحب وذروتـه قـائلاً: المحبة إذا ما زجت الروح طارت[1]، إلى المحبوب عملاً ومطالعة وتشـبهًا وتحققًـا بصفاته، وتحت يقين أنوارها تضمحل العقول وتقطع العبارة وتدفع الإشارة ولا تنتهي بالنعوت[2].

والمحبة في هذا المعراج حال لا مقام مثلما ذهب إلى ذلك سحنون وأبو نصر الطوسي والقشيري[3]، وعليه فمن قال: إن المحبة مقام نظر إلى المنازل التي تتحقق المحبة فيها بالكسب، ومن قال: إنها حال نظرًا إلى هذا المنـزل وهو محبة الروح، وكما فصلنا بعض الأحكام المتعلقة بالمنازل الثلاثة الأولى نلمح إلى أحكام تخص المنـزل الرابع.

خصائص المنزل الرابع

(١) **المحبة هنا وهب:** يحلو لبعض الباحثين أن يقول: إن المحبة كلها وهب ويذهب البعض الآخر إلى أنها كسب، ويستند هؤلاء وهؤلاء على أقوال الصوفية التي تأتي مرة مشيرة إلى أنها ثمرة الجهد وترد أخرى دالة على أن المحبة منحة ومنة،

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ١١٤.

(٢) مدارج السالكين: ج٣: ٣٩: ٤٠.

(٣) طبقات السلمي: ٤٦ واللمع ٨٦ والرسالة ج٣: ٦١٢ ط د/عبد الحليم.

وأرى:

أولا: أن كـل صوفي عبر عن ذوقه وحالـه الخاص فمن جذب ابتداء نطق بأنها جذب، ومن سلك في البداية ركن إلى كسبيتها باعتبار أن الجهد كان سببا في نوالها.

وثانيا: فإننا ما دمنا نضع ذواتنا على أول الطريق باختيارنا وإرادتنا ونسلك بفتوتنا ثم نظل متنقلين متدرجين متجهين نحو الهدف ثم تأتينا المواهب وتهطل علينا المـنن وتغمـرنا المحـبة كما حدثنا أبو الحسن الشاذلي، وما دمنا في ساعة من السـاعات نفـتقد هـذه الإرادة ونتـيه في أنس المحبوب، وما دامت المحبة بهذه الاعتبارات ليست واحدة فإنه يترتب على ذلك غالبا أن تكون المنازل الأولى من المحبة كسبية والمنـزل الأرقى وهبيا، أي إن الثنائية هي الطابع العام لعاطفة الحب بـدءا ونشـوءا وارتقاء، وإلى ذلك أشار البسطامي بقولـه: توهمت أني أذكره وأعـرفه وأحـبه وأطلبه فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكري ومعرفته سبقت معرفتي ومحبته أقدم من محبتي[1].

فقـد درج البسـطامي عـلى الطريق بخطا الإرادة والكسب فلما انتهى وكوشـف تـبين لـه أن العناية أزلية وأن التوفيق والاختيار أسبق من تدرجه وطلـبه، والمهم أنه خطا بجهده قبل الكشف ثم كوشف فعرف أن ما يحياه بعد المطالعـة حقيقة وما كان قبلها هو أشبه بالتوهم، وبهذه الثنائية أقر كل من المكي والسهروردي وابن عربي[2].

---

(١) نيكلسون: الصوفية في الإسلام: ١٠٩.

(٢) المكـي: قوت القلوب ج٢: وعوارف المعارف للسهروردي ٣٣٩ والفتوحات لابن عربي ج٢: ٢٦-٢٧ وتحفة السفرة لـه أيضا، ٤٩.

ونادى جلال الرومي على مريديه أن يتمسكوا بالحب الترابي القائم على الكسب وأن يتشبثوا بالخطا على الطريق كي تدوم لهم مواهبهم ومنحهم في المحبة(1).

ولا يفوتنا هنا أن نبين أن نيكلسون أخطأه الصواب حين فهم من عبارة البسطامي السابقة ومن عبارات الرومي أن الحب وهب فقط فهي لا تدل على ما يذهب إليه كما هو واضح من ألفاظها.

وإنما قلنا في تقرير الثنائية إنها غالبة لا قطعية لأنه ليس حتما أن يمر السالك بهذا التجرد كي يصل إلى ذروة المحبة بالروح ولكن قد يجذب ابتداء وفي لمحة واحدة فيضمحل حسه وفؤاده وتطير عباراته ويكاشف بروحه ويصير مطلوبا بالحب لا طالبا، وعندئذ يقول ما قالته رابعة حين أرجعت الفضل إلى الله في حب الهوى وفي حب الذات فنشأت تناجي:

فلا الحمد لي في ذا ولا ذاك لي ولكن لله الحمد في ذا وذاك

وقال معروف الكرخي: المحبة ليست من تعليم، الخلق إنما هي من مواهب الحق وفضله(2) وصرح أحمد بن محمد بن مسروق بأن الحب تعطف من المحبوب على المحب لصدقه(3).

فمما لا شك فيه أن هؤلاء كانوا يعنون محبة أهل الجذب الذين من عليهم الحق فاصطفاهم أو المحبة الروحية التي هي قمة مراحل الحب، وقد جاءت الأدلة تصرح بوجود هذا النوع من الحب للعبيد كقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً

---

(1) نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ١٠٩-١١٠.
(2) طبقات السلمي: ١٢.
(3) تاريخ بغداد: ١٠٠.

مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[طه: ٣٩] وقال رسول الله: «**إذا أحب الله عبدا نادى جبريل إني قد أحببت فلانا فأحبه**» ورواية الترمذي «**ثم تنزل له المحبة في أهل الأرض**».

(٢) **قدم المحبة**: إذا اختصت المحبة العامة بالعقيدة والجانب العملي والمجاهدة فإن المحبة الوهبية أو الخاصة أو محبة الروح ترتبط ارتباطا وثيقا بالنظريات الصوفية بحيث يكتشف المحبوب أثناء جذبات الحب القوية كثيرا من الأسرار ويذوقون ألوانا جمة من المعارف .

وأول هذه الأسرار أنهم يفقهون أن الحب الخاص قديم، وأنه محض سبق العناية، وقد عبر عن تلك الحقيقة كثير من المحبين والمتيمين منهم جارية لعطاء بن رباح قالت: بحبك لي إلا ما رحمتني، فقال لها: قولي: بحبي لك، فقالت: إليك عني بإبطال ذو حق حقه لو لم يحبني ما أنامك وأقامني[1].

وسمع إبراهيم بن المهلب جارية أخرى تقول وهي معلقة بأستار الكعبة سيدي بحبك لي إلا رددت علي قلبي، فقال لها: من أين تعلمين أنه يحبك؟ قالت: بالعناية القديمة جيش الجيوش في طلبي وأنفق الأموال حتى أخرجني من بلاد الشرك وأدخلني في التوحيد وعرفني نفسه بعد جهلي إياه فهل هذا يا إبراهيم إلا العناية والمحبة، وأنشد متيم ثالث:

تعلقت بالأستار والبيت زرته ... وأنت بما في القلب والسر أعلم
أتيت إليك ماشيا غير راكب ... لأني على صغري محب متيم
هويتك طفلا حيث لا أعرف الهوى ... فلا تعذلوني إني متعلم

وقال ذو النون المصري:

وله خصائص مصطفون لحبه ... اختارهم في سالف الأزمان

---

(١) اليافعي: روض الرياحين: ٣٧.

اختارهم من قبل فطرة خلقه فهم ودائع حكمه وبيان

وفسر الشبلي قدم المحبة ومتى كانت وعلى من وقعت فقال:

عرضنا على المولى ونحن عبيد فمنا شقي رده وسعيد
فمن كان منا ليس يصلح خادما فعن بابه بالطرد ذاك بعيد
ومن كان يصلح فهو في قدس قريب ومقبول هناك حميد
حبيب له جاه عريض ورفعة ومجد على مر الجديد جديد[1]

فقد أرجع الشبلي المحبة إلى حالنا ونحن عبيد في عالم الذر يوم قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف:١٧١] هذه العبودية المجردة المحصنة التي لا تملك الأرواح فيها ردا لأمر الله وذلك قبل أن تنزل من العالم الأسمى إلى عالم الأبدان، والعبودية على هذا النحو ذات منزلة رفيعة عند الصوفية، وهي هدف يسعون إليه إن تنادوا بالتصفية أو الفناء أوالمشاهدة أو حاولوا كشف سر الوجود أو أعلنوا عن قدم المحبة المتصلة بالروح.

وكثيرا ما يتواصون فيقولون: ينبغي أن تكون كما كنت قبل أن تكون، أي إنهم يحاولون دائما أن يجعلوا من وجودهم على ظهر الأرض وجودا نقيا ومن نفوسهم نفوسا طاهرة ومن عبوديتهم الحسية المصورة عبودية كتلك التي كانت في عالم الأرواح مجردة، وكم ينفرون من العبودية المليئة بالحرص والهوى والمبلدة بالعوائق والعوارض والمتألهة تحت دوافع الغرور وغواية العدو، ويفرون إلى تلك الحالة الصافية الخاضعة التي تخلو من كل الحجب والكدورات والتي أشربت يومها كأس الحب لمن أراد الله سبحانه فخرج المخطي بهذا هائما مهديا متجها نحو المحبوب في الطفولة قبل أن يتعلم بعقله عاطفة الحب ونعته، وما ذلك إلا لأنهم جاءوا إلى الدنيا وقد أفعمت قلوبهم بالمحبة وعرفوا طريقها وذوقها.

---

(١) نفسه: ٥٠، ٥٢، ٢٣، ٣٦.

ولا شك أن اعتناق الصوفية لفكرة قدم المحبة وعلاقتها بأرواحنا في عالم الأزل خلق فيهم شعورين قويين:

أحدهما: ينشأ من إحساس أرواحهم بأنها بعيدة عن وطنها الأصلي وطن الحقائق والأنوار وطن الواحدية والأحدية وأنها محوطة بديار الظلمة والتكثر والحجب، ومن هنا تردد النفس نداء الغربة والصد والهجر، وتنبعث منها الرعدة ويكثر بها الجوى ويشتد الهيام، وتتعالى الزفرات خصوصا عندما ينظرون إلى ما حولهم من مظاهر الحس والتقييد،وتثير ألفاظ الحب الحسي عندما تلقي على أسماعهم مكامن الشوق فيهم وتضطرم نفوسهم بما يجيش في داخلهم، فإذا سمع الحارث المحاسبي هاتفا ينشد

أن في الغربة أبكى ... ما بكت عين غريب
لم أكن يوم خروجي ... من بلادي بمصيب
عجبا لي ولتركي ... وطنا فيه حبيبي

قام المحاسبي وتواجد وانفعلت روحه حتى رق له كل من حضره[1] لأن الأبيات لفتت نظره إلى قسوة الغربة وشدتها وما في العباد من حرمان وهجر كما ذكرته بالوطن الأصلي ويوم الخروج وساعات الفراق والرحيل والنزول بلا اختيار منه، ولقد صرف الحارث هذه المعاني الحسية إلى حالة من المحبة، وإلى فكرة القدم التي نحن بصددها.

وأما الشعور الثاني: فينشأ من انجذابهم الدائم إلى الأصل وإلى واهب الوجود ومانح الحب ومن أملهم في اللقاء والقرب، ولذا يحسون بالسعادة ويتغنون بألفاظ الوصل والبقاء والدنو والنظر والتملي وينشد أبو بكر الشبلي في فورة هذا الشعور:

---

(١) طبقات الشعراني ج١: ٦٤.

ألـيس مـن السـعادة أن داري مجـاورة لـدارك في الـبلاد[1]

وتحـت تـأثير هذا الشعور يحسون أنهم يحملون روحا صالحة إلى الذهاب وجديـرة بـأن تحوم في تلك الرحاب، وهي دائمة التطلع إلى العودة والاتصال، ومستمرة النظر إلى الأنوار الأزلية رغم الحجب التي تحيط بها في عالم النوى، ولذا بـذل أربـاب الطريق من المحبين غاية الجهد وركبوا أقسى المخاطر وعبروا أعتى العقبات وقطعوا المفاوز الشاسعة وتجشموا المصاعب وتلذذوا بالمتاعب وصولا إلى ديار المحبوب، ويصور لنا ذو النون حالة العودة وصعوبتها فيقول:

ركـب المحـب إلى الحبيب سفينة تجـري مـن الخطرات في أمواج
في سـر سـر السـر سرا أقلعت في لج بحـر زاخـر عجـاج
يـا حسـنها تجـري بـه متفردا بعلومـه في جـنح لـيل داج
فالقلـب مشـكاة وفـيه زجاجة قـد علقـت بسلاسل المنهاج
مـتوقد بالـنور مـن زيـتونة تسقى سراجا فاق كل سراج[2]

ولا هم لهم إلا أن تعرج أرواحهم وتغني نفوسهم برغباتها وأهوائها وحجبها كي يتعرسوا في جنبات القرب كما يقول الخراز:

همومهـم جوالـة بمعسـكر بـه أهـل ود اللـه كالأنجم الزهر
فأجسـامهم في الأرض قتـلى بحبه وأرواحهم في الحجب نحو العلا تسري
ومـا عرسـوا إلا بقـرب حبيبهم ومـا عرجوا من مس بؤس ولا ضر[3]

ومهمـا كان البعاد والحجاب فإن الزيارة واجبة على المحبين على حد نظم الصوفي الخرساني:

زر من هويت وإن شطت بك الدار وحـال من دونه حجب وأستار

---

(١) اللمع: ٤٨٧.

(٢) روض الرياحين: ٤٣.

(٣) روض الرياحين: ٩٩، ٦٨.

لا يمنعنك بعد عن زيارته إن المحب لمن يهواه زوار[1]

ولا ننسى في هذه النقطة ابن الفارض ولا نستطيع أن نتجاهل حبه وهيامه وعشقه الذي تغنى به في شعر قلما تجود به عقليات المحبين من أمثاله سواء في قوة المعنى أم دقة اللفظ وإحكام النسق وقوة التصوير وحسن التشبيه وإن كنت أرى أنه في حديثه عن قدم المحبة خصوصا في تائيته الكبرى كان ينظم ما سبقته به فتاة عطاء وابن المهلب والمتيم ومن سبق ذكرهم كما ردد المعاني التي نظمها الشبلي، وبعبارة وجيزة كان ابن الفارض عالة على من ذكرنا في التعبير عن الحب النازل من الله منحة للعبد، كما اقتدى أثر رابعة العدوية والمحاسبي وعمرو بن عثمان المكي وذي النون المصري والخراز والهروي في تصوير الحب الصاعد من العبد إلى الله سبحانه حيث تحدث هؤلاء الصوفية الذين كانوا أقدم منه في العروج والصعود من حب الإحسان إلى مطالعة الصفات إلى حب الذات، ويمكن أن يكون قول النبي ﷺ: «**إذا أحب الله عبدا نادى جبريل إن الله يحب فلانا**» دليلا على الحب النازل أو الممنوح، كما يعتبر الحديث القدسي «**ما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه...**» إلى آخر الحديث دليلا على الصعود بالعمل والتقرب لتقوية الحب وأواصره، وأيضا فإن قول رسول الله ﷺ: «**إن الله خلق آدم ثم مسح على ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح على ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: هؤلاء خلقت للنار وبعمل أهل النار يعملون**»[2] دليل على قدم المحبة لأن الحب من أسمى صفات أهل الجنة.

---

(١) روض الرياحين: ٩٩، ٦٨.

(٢) رواه الترمذي وقال حسن (في تفسير سورة الأعراف) ورواه الإمام مالك في الموطأ في باب النهي عن القول بالقضاء والقدر.

(٣) **علاقة الحب بالمذاقات الأخرى:** قلنا إن المحبة ترتبط بنظريات الفناء والشهود وسنرجئ الحديث عن علاقتها بهاتين النظريتين إلى مواضعهما، ونقتصر هنا على الوقوف عند نقطة واحدة وهي الاختلاف حول سبق المحبة عن الفناء أو تأخرها عنه.

وفي ذلك يرى الإمام الهروي أن المحو والفناء غاية والمحبة دونها وهي في نظر هذا الصوفي السلفي أول أودية الفناء والعقبة التي ينحدر منها على منازل المحو، وهي آخر منزل تلتقي فيه مقدمة العامة وساقة الخاصة[1]. أي إن نقطة الالتقاء بينهما تكمن في السابقين من عامة المحبين مع مؤخرة أهل الخصوص، وينفرد الخاصة بما فوق المحبة من الفناء والشهود والوجود ويشاركه في هذا الرأي ابن القيم الجوزية.

أما السهروردي البغدادي من الصوفية السنيين فيصرح بأن المحبة غاية تندرج فيها المقامات والأحوال وإذا خلصت المحبة وأخذ المحب في طريق المحبوبين يطوي بساط أطوار المقامات، ويندرج فيه صفوها وخالصها بأتم وصفها، والمقامات لا تقيده ولا تحبسه وهو يقيدها ويحبسها بترقيه منها وانتزاعه صفوها وخالصها، فكأن الحب قام بالتصفية مقام جميع المدارك التي ينتقل فيها السالك وما زال الحب يصفيه حتى لانت نفسه وتعلقت الروح بالحضرة الإلهية، وأشرقت عليها أنوار الحب الخالص فذاقت سائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو والمحو وغير ذلك وإليه مال ابن تيمية[2]

ويمكن التوفيق بين الرأيين بأن يقال: إن ما قصده الهروي وابن القيم من

---

(١) مدارك السالكين ج٣: ٣٣-٣٤.

(٢) السهروردي عوارف المعارف: ٢٤٠، ابن تيمية الرسائل والمسائل ج١: ١٦٢.

كون المحبة دون الفناء هو المحبة الكسبية في المنازل الأولى أما محبة الشهود الصفاتي أو الذاتي التي ذكرها الهروي فهي حاوية للفناء والشهود وهي المرادة بالمحبة الخالصة التي أشرقت فيها الأنوار عند السهروردي وابن تيمية، وبالتالي فهم يتفقون على أن المحبة العامة أدنى من الفناء والشهود وأما المحبة الشهودية الخالصة فيقررون معا أنها جامعة للمذاقات الأخرى.

(٤) **طغيان المحبة**: قد يطغى الحب على عقل وقلب المحب فيأتي بأفعال وأقوال تخرج عن حد الاعتدال، وهذه الأقوال منها ما لا يمكن إقراره ومنها ما لا يمكن الدفاع عنه أو تلمس العذر له وهو ما يصدر من المحبين الذين حافظوا على الحدود وأقاموا الأحكام، إلا أنهم في شدة الحب وسورته تفوهوا بعبارات لا حيلة لهم فيها، كما وقع لرابعة حين سئلت كيف حبك لرسول الله؟ قالت: والله إني لأحبه حبا شديدا ولكن حب الخالق شغلني عن حب المخلوق[1]، وسئلت أتكرهين إبليس؟ فقالت: إن حبي لله لم يدع في قلبي مكانا لكره إبليس[2].

ومن هذا القبيل ما ورد على ألسنة المتيمين ممن تسموا بمجانين العقلاء وهم الذين جننهم الحب وهيمهم الود، ولقد رأى أبو سعيد الخراز النبي ﷺ في المنام فقال له: يا رسول الله اعذرني فإن محبة الله شغلتني عن محبتك، فقال الرسول: «**من أحب الله فقد أحبني**»[3].

وأخبرنا عبد الله الدمشقي أنه كان في بيت الشبلي يوما فأخر العصر إلى

---

(١) الغزالي الإحياء ج٤: ٣٠٨.

(٢) حتى: الإسلام منهج حياة: ١٣٣.

(٣) السالة القشيرية: ١٦٠.

قبيل الغروب ثم قال: الصلاة يا سادتي فلما صلى أنشأ يقول:

نسيت اليوم من عشقي صلاتي ... فلا أدري غدائي من عشائي
فذكرك سيدي أكلي وشربي ... ووجهك إن رأيت شفاء دائي[1]

ويمكن الدفاع عن هؤلاء بأن يقال:

(أ) إن هؤلاء المحبين قد أسكرهم الحب فأفناهم وشربوا من كاساته فأطاشهم فهم معذورون بسكرهم، ولم ينتظر هؤلاء حتى ينافح عنهم الغير بل قاموا بالإفصاح عن حالهم حتى لا يساء الظن بهم فقالت جارية مجنونة في عهد عتبة الغلام تصف ما عليه المجانين.

حيرتهم محبة الله حتى ... حسب الناس أن فيهم جنونا
هم ألبا ذوو عقول ولكن ... قد شجاهم جميع ما يعرفونا

وقال الآخر:

وموهت دهري بالجنون على الورى ... لأكتم ما بي من هواه فما انكتم
فلما رأيت الشوق والجذب قاتلي ... هجرت طعامي والشراب ولم أتم
فإن قيل مجنون فقد جن في الهوى ... وإن قيل مسقام فما بي من

وأكد السيافعي أن ما أصابهم هو شدة وله يوجد في كثير من الأولياء[٣] وأربابه مقهورون تحت سورة الوجد والحب.

(ب)وإذا عرفنا أن عبارات سحنون تكسرت لها قناديل المسجد ووفدت عليها الطيور وتواجدت لها أدركنا كم بلغ الحب بالمحبين من قوة وكم أثر على

---

(١) طبقات السلمى: ٨٣.
(٢) اليافعى: روض الرياحين: ٢٠٠، ٢٠١.
(٣) نفسه: ٢٠١.

الإنسان والجماد والحيوان، مما جعل ابن تيمية يلتمس العذر لهؤلاء السكارى[1]

(جـ)وحدثنا الرسول ﷺ: أنه «لا طلاق في إغلاق» ومعناه أن الغضب يحدث استغلاقا في العقل لا يقع الطلاق معه، وإذا كان كذلك فكيف لا نسلم بسورة الحب ونسلم مع ذلك بالعفو لبعض المحبين عما بدر منهم أثناء السكر، كما أخبرنا النبي كذلك: إن الله تلقى عبدا بالمغفرة والحال أنه أمر أولاده أن يحرقوه ويذروه إذا مات خوفا من الله سبحانه، وقياسا على ذلك أفلا يتقبل الله روحا فاضت أو لسانا تجاوز الحد قليلا في حال الطيش بالحب.

(د) ورغم أن الهائمين كان يمكن أن يتطلوا بما يجدونه في أنفسهم من وله إلا أن كلا منهم كان يناجي ربه بما قاله المكي: رب وفقني لما تحب واعصمني مما تكره فإني بشر جاهل لا أحسن التدبير ولا أعرف المقادير ولا علم لي بعواقب الأمور وأخاف أن يكون في قولي تفاوت وفي إرادتي اضطراب[2]، فقد اهتموا بالتوفيق والحفظ والاستقامة مع شدة وهياج المحبة، وحسن القصد يشفع لصاحبه كثيرا.

وأما الخروج الذي لا يمكن الدفاع عنه ولا نجد له سندا شرعيا بالنص أو بالقياس فهو ما نجده عند ابن عربي مثل قوله: إن الله يعلم من عباده المحبين له أنهم غير مطالبين بالقيام بما كلفهم به فأسقط عنهم التكليف بل زاد فأباح لهم مجاوزة الحدود أي أحل ما حرم على غيرهم بأن يفعلوا ما يشاءون ويقول:

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى ج٢: ٣٩٥.

(٢) قوت القلوب ج٢: ٧١.

المحب مثل الدابة جرحه جبار[1]، فهذا الكلام وأمثاله يخالف ما أمر الله به من تعظيم الحرمات ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴾ ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ﴾ [الحج: ٣٠، ٣٢].

كما يخالف قوله سبحانه: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ﴾[الحشر: ٧].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن التكليف لم يرفع إلا عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون بحلال حتى يفيق، ولو أن ابن عربي وقف عند إعذار القوم فقط دون أن يفصح عن إسقاط التكليف على وجه عام لكان قوله مقبولا ومحددا، وأخيرا فإن ذهاب العقول وطرو الجنون هو سمة الناقص من الخلق أما أهل الكمال كالصحابة والتابعين ومن على شاكلتهم فإنهم أحبوا واشتاقوا ومع ذلك قاموا بالتكليف وما خرجوا أو شردوا.

(هـ) **الحب بلا عوض:** كل عبادة أو عاطفة متوجهة من العبد إلى الله يقصد من ورائها مرضاة الحق سبحانه لكونه مستحقا للعبادة بذاته وكذلك حصول العبد على الأجر الأخروي والإحسان الدنيوي وإذا ما أمعن العبد النظر ورق قلبه وتعمق إيمانه وسما في عبادته تحول من شوائب العبادة كرؤيتها والاستمتاع بكونه عابدا أمام الخلق وكبذلها في العلانية وكالحديث عن طاعته إلى السر والتحقق بالإخلاص والإخفاء، ثم تحول من طلب النفع والأجر ومن السر والإخلاص إلى إسقاط كل هذا من نفسه فلا يرى سره وإخلاصه ولا يطلب على بذله وجهده عوضا لكونه استغرق في شهود الحق وفي عبادة الإحسان عندئذ يستعذب عبادة الذات على كل ما سواها

(١) الفتوحات المكية ج٢: ٣٥٧.

وتسمو عواطفه فوق كل رغبة لاستشعارها أسرار الذات ومطالعتها أنواره.

ونجد هذه التحولات سارية مع كل عبادة كالصلاة والزكاة ومع كل عاطفة كالخوف فإنه إما من النار وإما من المقام وكالحب فإنه إما لطلب الأجر كالجنة والوصل والقرب والمكاشفة وإما لذات الله ولحلاوة محبته بقطع النظر عن كل ما وراء الذات.

والنوع الثاني من عاطفة الحب هو المناسب مع المحبة والوهبية المتصلة بالروح والتي تسامت فوق حب الإحسان وحب المنفعة، وفيه نرى المحبين الذين منحوا ذوق المحبة حقيقة وأزيلت عنهم الحجب كلية راحوا في هذا المذاق وتحت لذة هذه العاطفة يستهونون كل ما سواها من جنة ونار، ويبين معروف الكرخي أن المحبة أنسته إياهما كما أنسته أهوال القبر والبرزخ.

وأنشد شاب متيم مفصحا عن دقيق حبه بأنه لا يهوى عبادة أرباب الأجر ولا الوجلين من النار ولا يطلب وصلا وراء حبه فهو لا يبغي بحب الذات بديلا وإن طرد من الجنة ظل ينتحب في النار ويطلب من المعذبين أن ينوحوا معه على أيام قضاها في صدق الحب وما زال على عهده بالوفاء لا يفارقه[1].

وإذا استهانوا بالأجر والعوض الأخروي فمن باب أولى يستقلون أو يفنون عن كل نعيم دنيوي وعن كل سوى وغير كما نطق ذو النون المصري بذلك، وقد يقال: إنهم إذا تجردوا من النفع وطلب الأجر الدنيويين والأخرويين لعلهم قصدوا من وراء حبهم أن يكون سببا في المنح والعطايا الربانية أو لعلهم شغلوا بالتجليات الذاتية عن المثوبة والمنفعة، وحلت في قلوبهم مذاقات الوصل محل لذة

(١) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج٤: ٢٩٥.

النعيم الدنيوي والأخروي.

ونقـــول من شواهد عبارات النووي وابن مسروق وابن عطاء وابن الصائغ إنهم لم ينظروا حتى إلى الوصال أو التجلي أو الكشف أو القرب بل أعلنوا حبهم للـــــه سواء وصل أو فصل وكشف أو حجب وقرب أو أبعد فهم يحبونه على كـــل حـــال ويبذلون لـــه المهج والنفوس وكل شيء لذاته لا لشيء أبدا وراء ذلك[١] وبذا صارت المحبة عند هؤلاء إفراط الميل بلا نيل حسبما صرح الجنيد[٢] وأضحى المحب لا يحب من مولاه إلا مولاه على حد تعبير البسطامي[٣]. وهي محبة مستمرة في الدنيا والآخرة.

وقد أرجعوا تمسكهم بالحب الذاتي إلى ثلاثة أسباب:

أولها: أن كل شيء مبني على العوض ربما يذهب عند حصول الأجر أو يقل عند النوال وأما الذي لا ينبني على مقابل فهو دائم ومستمر وعليه الجنيد[٤].

وثانيهما: أن البسطامي والمغربي والشبلي والرازي بينوا في أشعارهم ونثرهم أن لـــذة المحبة شغلتهم عن كل ما سواها من نعيم في العاجل والآجل ومن موارد ربانية[٥]، فكم يتنعمون بلهيب الحب أكثر مما يتنعم أرباب المنفعة وطلابها، وهم في ضـــريم الشـــوق إلى محبوبهم أقوى سعادة وأشد نعيما من تلك التي يتمتع بها

---

(١) طبقات السلمي: ٣٨، ٥٧، ٣٩.

(٢) الرسالة القشيرية: ١٥٩.

(٣) مصارع العشاق: ٢٤٧.

(٤) الرسالة القشيرية: ١٥٩.

(٥) مصـــارع العشـــاق ٢٤٧، والتصـــوف الإسلامي زكي مبارك ج١: ٢٥٨ وطبقات السلمي: ١٦، ٥٧، ٦٤، ٧٦.

المـــترفون في الدنيا والآخرة، واستروا حهم بملذات الحب وحلاوته تربو درجات ودرجـــات عن مراتب النعيم هنا وهنالك وأشعارهم في ذلك تجل عن الحصر في هذا المقام.

وثالثها: أن الواحد جل جلالـــه يحب وحدانية الذات توحيدا وعبادة وحبا وهو غيور لا يحب شريكا[1] ومع أنه يمن على العباد والمحبين بالأجر إلا أنه يفعل ذلـــك ليحـــثهم على العمل والميل ولتظهر صفة الرحيم المكافئ، وهو مع ذلك يمتدح الذين لا ينظرون إلى الأجور وإنما يتوجهون إليه وحده ابتغاء ذاته فيقول في الصلاة مثلا ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤] ويقول في الإنفاق ممتدحا حال المـــنفق لذاتـــه ﴿وَيُطۡعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسۡكِينٗا وَيَتِيمٗا وَأَسِيرًا ۝ إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورًا﴾[الإنسان: ٨،٧].

واشـــترط الـــنبي في الإيمان الكامل: «**أن يكون اللـــه ورسولـــه أحب مما ســـواهما**» والســـوى شامل لكل ما في الدنيا وما في الآخرة، ولا يخفى أن هذه المرتبة في الحب والإيمان فوق منـــزلة الإيمان الاصطلاحي التصديقي.

وبجانب هذا فإن الأحاديث جاءت تبين أن أحد السبعة الذين **يظلهم اللـــه** بظلـــه «**رجلان تحابا في اللـــه اجتمعا عليه وافترقا**» وأن اللـــه أدرج لمسلم زار أخـــا لـــه في اللـــه ملكا فقال له: «**طبت وطاب ممشاك**» وتنادي الملائكة على رءوس الأشـــهاد «**أين المتحابون في أين المتزاورون في أين المتجالسون في أظلهم بظلي يوم لا ظل إلا ظلي**».

---

(١) تـــاريخ بغداد ج٤: ٣٩١ والفتح الرباني ٢٢، ٢٣، ٦١، ٢٠٢ وفتوح الغيب ١٣٦-١٣٧.

صلة الحب بالمعرفة

كان يمكن أن نتحدث عن هذه النقطة أثناء حديثنا عن منازل المحبة وخصائصها ولكننا آثرنا أن نفردها بجزء خاص من الدراسة لاختلاف الآراء حولها اختلافا يحتاج إلى تمحيص وتفصيل، وذكرها في ثنايا غيرها يفقد ذلك الغير تسلسله ويضيع على القارئ فرصة التتبع خاصة وأن النقاش سيحتدم في كثير من المسائل.

وأيضا فإن بحث هذا الموضوع ليس تكرارا لشيء مما قلناه في نظرية المعرفة لأننا سنقتصر هنا على مسألة الصلة بين الحب والمعرفة وأيهما أسبق من الآخر أو أيهما ثمرة للآخر دون أن نخوض في أمور هي من صميم العلم المطلق، ونلاحظ أن الصوفية وهم يتحدثون عن تلك الصلة قد انقسموا إلى قسمين: الفريق الأول يرى أن المعرفة أسبق والثاني يرى العكس وهاكم وجهة نظر كل ثم حكمنا في المسألة وبيان القول الفصل فيها.

الفريق الأول: المعرفة أسبق من الحب

لم يغفل الزهاد هذه النقطة وإنما عرضوا لها في جدية وموضوعية حيث اتفق الحسن البصري وهرم بن حيان على أسبقية المعرفة على الحب واعتباره ثمرة من ثمارها، وتناولت الصوفية المسألة بصورة أوسع فقال أبو يزيد البسطامي: كمال العارف احتراقه بحبه لربه[١] أو تعصب الغزالي لتلك الفكرة فقرر أن المحبة ميراث المعرفة الناشئة عن التعقل والتفكر وميراث المعرفة الناشئة عن الذكر والأنس والتصفية وقطع العلائق والحجب فهي إذا من وجهة نظره التي رددها كثيرا تابعة للمعرفة تنعدم بانعدامها وتضعف بضعفها وتقوى بقوتها، ومتى ما حصلت هذه

(١) مناقب أبي يزيد: ٨١.

المعــرفة تتبعها المحبة ضرورة، وهي ميراث التوحيد والمعرفة فلن يحبه إلا من عرفه ولن يأنس به إلا من طال ذكره لــه، فالأنس يحصل بدوام الذكر والمعرفة تحصل بــدوام الفكر والمحبة تتبع تلك المعرفة، وبعبارة أخرى: اللذة تتبع المحبة والمحبة تتبع المعرفة، فالمعرفة بداية والمحبة وسط واللذة وراء المحبة وتبع لها[1].

وعــلى هذا سار ابن قيس الحراني وابن قيم الجوزية[2] ونظرا لكثرة القائلين بسبق المعرفة فقد قال القشيري: والأكثرون يقدمون المعرفة على المحبة[3].

الفريق الثاني: الحب أسبق من المعرفة

يعتــبر إبراهــيم بن أدهم من أسبق القائلين بسبق الحب واعتبار النظر بنور اللـــه ورث المحبة وتابعه على ذلك ابن عطاء الآدمي فقال حين سئل عن المحبة: أغصـــان تغرس في القلب فتثمر على قدر العقول، وبه تمسك سحنون المحب[4]، وهكذا يصر أنصار هذا الرأي على أن المعرفة ذوق وحلاوة وثمرة من ثمار الحب.

مناقشة وحكم:

هــذه هــي وجهات النظر المتعلقة بهذا الموضوع والتي اختلفت كما رأينا اختلافا ظاهرا، ولقد تبعه اختلاف في آراء الباحثين والدارسين. وأقف وقفات:

أولا: مــع الدكتور محمد مصطفى حلمي الذي صرح بأن الأذواق متشابهة ومــتداخلة فالذي يتحدث عن الحب ويصف حال المحبين لا يخرج عن موضوع المعــرفة وحــال العــارف، والعكس صحيح، والذي يصف الفناء ودرجاته إنما

---

(١) الغزالي: الإحياء ج٤: ٢٥٤، ٢٧٢، ٣١٤ وروضة الطالبين: ١٤٦ منهاج العابدين ٨٢.

(٢) ابن القيم: مدارج السالكين ج٣: ٢٢٤.

(٣)الرسالة: ١٦٠: ١٥٨.

(٤) نفسه.

يتحدث حقيقة عن الحب والمعرفة ومراتبهما، فنحن إذا أمام ألفاظ متعددة تصور موضـــوعا واحدا وتعبر عن حقيقة واحدة وتحلل حالة نفسية واحدة، وهنا مبدأ عام مشترك يجمعها كلها[1].

ومـــع أنـــي أوافقـــه على وجود شبه بين المذاقات المتعددة سواء في السبيل الموصل إليها أم في الوصف النفسي والحال الذي يكون عليه الصوفي عندما أقول عـــارف أو فـــان أو محـــب أم في المحل الجامع لهذه الأحوال وهو النفس، إذ من المعروف أنها محل التحقق بالمقامات ومحل توارد المواهب.

ومع تسليمنا بهذا إلا أنه يجب العلم أنها ذات علاقات وصلات متعددة ولها باعتـــبار كـــل مقام شعور خاص يليق بها وباعتبار كل حال ذوق رقيق يتناسب معها ووشائج دقيقة تتصل بها، فإذا قلنا عارف فللإدراك ولليقين وللعلم الحاصل، وإن قلنا: فان فللتسليم والرضا والتوكل، وإن قلنا: محب فللميل والشوق والأنس والشعور بالود.

ونظـــرا لهذه الاعتبارات الخاصة فقد وجد لكل حال لغة ولفظ ووضع لـــه مصطلح، ولولا فروق المعاني ما وضعت الألفاظ الكثيرة، وجهل الفروق المعنوية لا يبرر القول بترادف الألفاظ بل يفضحه، والدليل على صحة ما نقول أن المعرفة تتنوع وسائلها والمحبة تتنوع مراحلها.

وقـــد يدلـــل الإنســـان عـــلى شيء يحبه، وقد يبذل جهدا في التجارب والملاحظات على كثير من العناصر دون أن تنشأ علاقة بين الذات وهذه الأشياء، وكثير من الفلاسفة دللوا على مبدأ أول و لم تسطع عباراتهم بأضواء الحب ولمعانه،

---

(١) د/محمد مصطفى: ابن الفارض والحب الإلهي ٢٣٥-٢٣٦.

ومعظم المتكلمين قضوا حياتهم في الجدل حول إثبات الذات ومع ذلك أنكروا الحب كعاطفة في العبد وكصفة في الرب، والمعرفة تتعلق بدنايا الأمور وصغيرها وكبيرها وعظيمها.

المحبة لا تتعلق إلا بأرق المشاعر الإنسانية ولا تتجه إلى الموضوعات ذات الجمال والحسن، وآلات المعرفة تسمى بالمدارك ومناطق الحب تتسمى بالمشاعر والعواطف والوجدان، وأيضا فإن قول الدكتور حلمي إن السبيل للمعرفة والمحبة والفناء واحد ليس بصحيح لأن طريق المعرفة منه كسبي ومنه ذوقي والذوقي إما إشراقي وإما شرعي وطريق المحبة هو الاتباع والاقتداء كما قال أبو العباس بن مسروق: شجرة المعرفة تسقى بماء الفكرة وشجرة المحبة تسقى بماء الاتفاق والمراقبة والإيثار[1].

وغاية المعرفة قد تكون عرفانية مجردة وغاية الحب إرضاء المحبوب بالعمل والجهد، ومن هنا ولهذه الفروق كان لكل حال لغته ومعناه.

ثانيا: وأما الدكتور إبراهيم بسيوني فيقول: إن الحب يقترن بالمعرفة نتيجة لانعدام الفرق النوعي بينهما بحيث يمكن أن تحل إحداها محل الآخرة دون أن يحدث خطر كبير من الأحوال كالفناء والشهود عاد فأثبت فروقا بينهما في الدرجة لا في النوع استنادا إلى أقوال الصوفية الدالة على وجود تلكم المميزات أو الفروق، ثم قام بوضع ترتيب خاص فجعل المحبة أولا ثم الفناء ثانيا ثم المعرفة ثالثا لأن المعرفة تاج الجهود وقمة المذاقات بل هي المحصول النهائي لما يقابل علوم البشر العادية إذ يغلب عليها الصحو الثاني[2].

---

(١) طبقات السلمي: ٥٧.

(٢) د./ بسيوني: نشأة التصوف ١٧٠-١٦٩.

وبـــذا ينتهي إلى سبق المحبة عن الفناء والمعرفة موافقا به أنصار الرأي الثاني، ولنا على موقفه ملاحظات:

مـــنها أنـــه ألغى الفرق النوعي وأثبت الفرق الدرجي فقط مع أنه قد توجد الفروق النوعية بين المعرفة الحسية والحب الروحي بالإضافة إلى ما قلناه من فروق منذ قريب. ولو أراد المعرفة الذوقية مع الحب لكان عليه أن يبين نوع كل منهما وما هما الوجهان اللذان يلتقيان في النوع ويختلفان في الدرجة؟

ومـــنها أنه لم يعر أقوال الصوفية اهتماما سواء فيما يتعلق بهاتيك الفروق أم فـــيما يتعلق بصلة الحب بالمعرفة حيث نراه ساق كثيرا من الأقوال المؤيدة لوجهة الـــنظر الأولى والرامية إلى سبق المعرفة ثم خالفها متبعا في ذلك عبارة «أريجين» الذي قال فيها: إن الفكرة تأتي في ختام الكشف الصوفي لا في بدايته[1]، فسار مع الفيلسوف اليوناني لا مع الصوفية الذين تحدث عنهم وساق عباراتهم، وكان يمكن أن يقـــبل هذا العدول لو أنه برره من واقع أقوال الصوفية وفهمه الخاص فيها أما وإنـــه لا يقدم سندا على رأيه إلا من خارج الدائرة الروحية الإسلامية فهذا ما لا يصور حقيقة الأمر الذي عليه رجال الطريق.

ثالثا: وبعد هذا فإن الحكم على المسألة يجب أن يبنى على أن الاختلاف ليس قائما على وحدة الجهة بل هي منفكة حيث يتضح من أقوال الفريق الأول الذي رأى ســـبق المعرفة على المحبة أنهم يقصدون بتلك المعرفة هذا النوع الكسبي القائم على الحس والعقل ومداركها.

وهـــو مذهب معقول ومنطقي لأننا لا نحب حقا إلا من نعرفه ويستحيل أن

---

(١) طبقات السلمي: ٥٧.

نـــتعاطف مع ما نجهلـــه كلية فضلا عن حبه، والمحبة المترتبة على المعرفة الكسبية هي المحبة المرتبطة بالنفس أو بالعقل أو بالقلب أي المحبة في المنازل الكسبية القائمة عـــلى الجهد والعمل المنبعثة من الإحسان والنعم، وفي رأيي أن الغزالي قد خالف أكثرية الصوفية حين جعل المحبة ثمرة المعرفة مطلقا سواء أكانت مبنية على الإدراك الكســـبي أم الذوقي وقد جانبه الصواب في هذا نظرا لأن شركاءه في سبق المعرفة لم يريدوا بها الكسبية فقط، في مقابل الفريق الثاني الذي رأى أن المعرفة الكسبية عـــندما تثمر محبة شبيهة بها لا تستطيع أن تقذف هذا الحب إلى حب خالص أو صـــاف إلا إذا انـــتقل المحب من جمود المعرفة العقلية وخلوها من نعت الحق نعتا يرقرق المحبة إلى التسليم بالشرع والرضا به والعمل بأوامره.

وعـــندها ترقى المحبة وتتعلق بالروح فإذا كانت كذلك أثمرت معرفة جديدة من نوع فريد وهي المعرفة الكشفية أو الوهبية فمن وقف مع عقلـــه في حال حبه لم يـــتمكن أن يقبل من سلطان الحب إلا ما يقتضيه دليلـــه النظري، ومن وقف مع قبول عقلـــه لا مع نظر عقلـــه فقبل من الحب ما وصف به نفسه تحكم فيه ســـلطان الحب بحب ما قبلـــه، فحكم الحب في العقل الناظر والقابل ليس على السواء[1]، على حد التعبير الدقيق لابن عربي.

وبعـــبارة أخرى فإنه يجب أن نفرق بين السالك المجذوب وبين المتدارك. أما أهـــل الجـــذب فإن المحبة عندهم قرينة المعرفة والمعرفة تعانق المحبة، بخلاف أهل التدارك والسلوك فإن المعارف الأولى إذا أصبحت أثمرت حبا وهذا الحب لا يمكن أن يعـــتد به إلا إذا دفع صاحبه إلى الطاعة والإخلاص، وبالمحبة والصدق والطاعة والعـــبادة تصـــفوا النفس فتستأهل الواردات وتأتيها الفراسة والإلهام والمكاشفة،

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٤٧٣، ٤٧٦.

فالطريق إذا من ثلاثة مراحل الأولى المعرفة العامة والثانية المحبة والثالثة المعرفة الخاصة.

والذين حكموا بأن المعرفة سابقة نظروا إلى بداية الطريق، ومن قال: إن المحبة سابقة نظر إليها باعتبارها أساسا للمعرفة الخاصة، والذين قالوا بعدم التفريق بين الحب والمعرفة نظروا إلى المرحلة الغائية التي تلتقي فيها المحبة الخالصة مع المعرفة الذوقية، وسندنا في هذا الفهم ما ذكره أبو طالب المكي حين فرق بين المعرفة العامة وجعلها سابقة للمحبة العامة، وبين المعرفة الخاصة وجعلها مرادفة للمحبة الخالصة التي هي مزيد الإيمان(١) وما قاله ابن تيمية في تفسير الحديث «**ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان**» حيث قرر أن المذاق والحلاوة والوجد لا تتحقق اللذة بها إلا بالإدراك الناشئ عن الحب ومعنى هذا أن الإدراك يتوسط بين المحبة واللذة، فالمحبة تولد إدراكا خاصا والإدراك يولد لذة، ولا يجوز أن تكون اللذة نفس الإدراك وإنما هي تابعة له(٢).

هذا فإنه ليس حتما إذا ما وجدت المعرفة وجدت المحبة لأن الأولى قد تتحقق ولا توجد الثانية كحال أهل الكتاب في قوله سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦] ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ﴾ [البقرة: ٨٩].

وعرف كفار قريش أن الله خالق السماوات والأرض ومع ذلك لم يوحدوه ولم يؤمنوا برسوله، وعرفوا صدق النبي وقالوا: ما جربنا عليك كذبا، ومع ذلك لم يؤمنوا بنبوته، وقد توجد المعرفة ويحدث الإيمان ولا تتعمق المحبة كحال جفاة الأعراب مثل حال من قال للنبي: إنكم يا بني عبد المطلب قوم مطل،

---

(١) المكى: قوت القلوب ج٢: ٥٠-٥٢، ٦٣-٦٤.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ج٢: ٣٩٣.

وكحال المؤلفة قلوبهم الذين قال فيهم النبي: **«إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه»**.

وقد تأتي المحبة رديفة الإيمان المبني على المعرفة العامة ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] وأخيرا تأتي المعرفة الذوقية بعد الإيمان وبعد المحبة كما في حال حارثة وكما في حال عمر. وبذا قال القاضي عياض وأبو سليمان الخطابي[١].

الكتمان والإسرار في المحبة

أفضل العبادات ما كان خالصا لوجه الله وما كان سرا بين العبد وربه، والحب روح العبادة وعاطفتها فهو أجدر بالإخلاص والسرية وأبعد عن الافتضاح خشية الانزلاق إلى الدعوى، وهذا هو السر في أن الله قلل في القرآن من ذكر محبة العبيد له تحبيبا في الكتمان والإسرار بينما أكثر سبحانه من الآيات التي تتحدث عن حبه للعبيد، والعلة واضحة وهي أن الله حق وكلامه حق أبدا وليس كذلك العبيد كما أن الرسول رغم أنه الحبيب والمحب إلا أنه لم يتحدث عن حبه إلا قليلا ، وتعتبر أحاديثه في هذا الباب إذا قيست بأحاديث الخوف والخشية والرهبة جد معدودة، وأيضا فإن المحبين من أصحاب رسول الله ﷺ لم يذكروا عن حبهم إلا عبارات وجيزة ومقتضبة إخلاصا منهم وسترا لحالهم، فلا غرابة والحال كذلك أن نجد رجال الطريق يحثون على الإضمار وكتم الحب عن الغير حتى عن أبناء الجنس من السالكين عن الطريق والمحبين، ويدعون إلى ترك التظاهر والإعلان عنها فيقول ذو النون:

حبك قد أرقني ... وزاد قلبي سقما
كتمته في القلب وإلا ... حشاء حتى انكتما[٢]

---

(١) صحيح مسلم شرح النووي ج١: ٢١٧ ج٢ ٢١٩.

(٢) أبو نعيم: حلية الأولياء ج٩: ٢٨٣.

وأنشدت جارية:

وكتمت الوشاة ما بي من الوجد ... ومن لوعتي وحر احتراقي

أنا أفنى بكم وتبلى عظامي ... ورسيس الغرام في القلب باقي[1]

ويقول أبو العباس بن العريف:

سلوا عن الشوق من أهوى فإنهم ... أدنى إلى النفس من وهمي ومن نفسي

ما زلت مذ سكنوا قلبي أصون لهم ... لحظي وسمعي ونطقي إذ هم أنسي

لأنهض إلى حشري بحبهم ... ولا أكون كمن قد خانهم ونسي[2]

دواعي الكتمان: ترجع الأسباب الرئيسية للإسرار إلى جوانب ثلاثة:

أولها: يتصل بطبيعة المحبة ورقتها ولطائفتها، تلك الرقة التي لا تفي العبارات بها ولا تستطيع تصويرها على وجه الحقيقة خصوصا إذا ما كان المحبوب غير محسوس، قال ذو النون: قابلت رجلا أسود في الطواف فسمعته يقول: أنت أنت ولا يزيد فقلت له يا عبد الله أي شيء عنيت فأنشأ يردد:

بين المحبين سر ليس يفشيه ... خط ولا قلم عنه فيحكيه

نار يقابلها أنس يمازجه ... نور يخبره عن بعض ما فيه

شوقي إليه ولا أبغي به بدلا ... هذه سرائر كتمان تناجيه[3]

فقد بين أن المحبة سر لطيف مازجه نور وأنس، ومع أنها أضرمت في قلبه النار إلا أنه قادر على كتمان شوقه وحبه.

---

(١) روض الرياحين: ٧٥، ١٥٩، ١٩٥.

(٢) نفسه

(٣) روض الرياحين: ٧٥، ١٥٩، ١٩٥.

وقال آخر معبرا عن شفافية الحب

ألم بنا أمر يجل عن الوصف ... أرق من المعنى وأخفى من اللطف

تمازجه الأرواح وهي لطائف ... إذن هو روح الروح والروح كالظرف[1]

فليت الود معنى إذا لوجدنا له لفظا يناسبه، أو لطف فنجد له إشارة تتلاءم مع لطفه، وليته متعلق بالنفس أو الروح فقط بل هو أسمي من هذا وأرق ولذا جل عن الوصف ودق عن العبارة، وقد رأينا كيف اعتصر هذا الشاعر الألفاظ والمعاني والمشاعر ليحاول أن يبين أنها وراء كل ما أمكن تصوره من معنى أو لطف أو روح. وبالتالي فالكتمان أولى وأنسب لعاطفة على هذا النحو من الخفاء والشفافية والإضمار أليق بخصائصها الذاتية.

وثانيهما: يرتبط بطبيعة الذات المحبة ويتوقف على قدرة الصوفي وتمرنه في مجال ضبط النفس وعلى مدى خبرته في التجربة السلوكية التي يحياها، فكلما تجاوز البدايات ومواطن القلق والاضطراب والتلون ودخل في ثبات النهايات والطمأنينة كان أقدر على زم عواطفه وشعوره وعلى التغلب عند احتدام الوجد في داخله وكان أكثر ثباتا وطمأنينة، ولقد سئل الجنيد عن سكونه وقلة اضطرابه فقال: ﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾[2] [النمل: ٨٨].

وقال أبو نصر السراج: ألا ترى أحدهم يكون ساكنا فيتحرك ويظهر منه الزفير والشهيق وقد يكون هناك من هو أقوى منه ساكنا في وجده لا يظهر منه شيء[3].

---

(١) مناقب أبي يزيد ١٩.

(٢) الطوسي: اللمع ١٢٨، ٣٧٥.

(٣) الطوسي: اللمع ١٢٨، ٣٧٥.

ثالثها: وأما الجانب الثالث من أسباب الإسرار فيرى أن الكتمان أليق لمراعاة الآداب المتصلة بالعلاقة بين العبد وربه كالصدق في الحب، وقد اهتم به الشبلي فقال:

وإني وإياك لفي الحب صادق نموت بما نهوى جميعا ولا نبدي[1]

وستر المحبة من علامات الإخلاص فيها، والحب من أعمال القلوب فالإخفاء له أولى خشية الاستبدال أو المكر أو الاستدراج أو الشهرة، ولأن إخفاءه عامل من عوامل اتقاده واشتعاله، هذا من ناحية الآداب المرعية في طرف العبد.

وأما الآداب الخاصة بالعلاقة في جانب الذات الإلهية فإن الكتمان من حسن الأدب مع المحبوب إجلالا له وهيبة وتعزيزا وتعظيما لذاته وحياء منه، لأنه سبحانه غيور وغيرته على نفسه وعلى محبته أشد، وهذه الأسباب مجتمعة هي ما حدت بالنبي ﷺ وصحابته أن يقللوا من الحديث عن المحبة وإن دعا الإسلام إليها حالا وشعورا واستحبها عاطفة مكنونة لا ادعاء فيها ولا مقالا.

الإظهار والإفصاح

ومع أن النبي ﷺ قلل من الحديث عن المحبة إلا أنه أخبر أنه اتخذ الله خليلا وحدثنا عن حب الله لعبيده وحب بعض العبيد لله وحدد بعض المحبوبين والمحبين وقبل قول أحدهم بعدما سأله عن الساعة فقال له النبي: «**ما أعددت لها؟**» فقال: ما أعددت لها كثير صلاة ولا صيام إلا أني أحب الله ورسوله» وقبل إخبار عمر له أنه يحبه واستراح حينما علم أن قلب امرأة أبي سفيان قد شفي وأحبته ﷺ وكان يستبشر بعبارات الحب على اختلاف علاقاتها وهي تلقي من الصادقين، مما يجعلنا نقول: إن المحبة كبقية العبادات الظاهرة والباطنة وسرها

---

(١) طبقات السلمي: ٨٤.

أعلى من جهرها ولا بأس من إظهارها شريطة أن يخلو الإعلان من الدعوى والرياء والشهرة.

أسباب الإعلان عن المحبة

ينحصر دواعي الإظهار في ذات المحب نفسه وفي الغرض من وراء الحديث عن محبته، ونستطيع أن نجمعها في سببين عامين:

أولهما قد يبذل المحب جهدا أكبر في الكتمان ولكنه في ساعات الهياج الشعوري واحتدم العاطفة وفورة الحب ربما تصدر منه عبارات تنم عن حاله وتدل على حبه، وقد ينفد صبره ويفل عزمه فيفصح، وقد يقوى الشراب وتحل الثمالة وينتابه السكر فيقول ما كان يكتمه ويبدي ما كان يسره.

وبما أن الصوفي في أدواره الأولى خاصة دائم التقلب والاضطراب والتلون نراه مرة في ثبات ثم مرة أخرى في انزعاج فمن الجائز أن تصدر منه ألفاظ الحب في لحظات الانزعاج، ومن هنا يرى أبو علي الكاتب أن روائح نسيم المحبة تفوح من المحبين وإن كتموها وتظهر عليهم دلائلها وإن أخفوها[1] ويقول جعفر الخلدي: المحب يجتهد في كتمان حبه وتأبى المحبة إلا الاشتهار وكل شيء ينم عن الحب حتى يظهره[2]، ولو أن العبيد كانوا في درجة واحدة من القوة والثبات أو لو أن المحبة كانت كبقية الأسرار العادية والخامدة التي لا نشاط لها في داخل الإنسان لجاز أن يصبر المحب على الكتمان وأن تقبل المحبة الإخفاء طويلا، ولكن لما كان المحبون منهم القوى ومنهم الضعيف وكانت المحبة ذات حركة نشطة في إحساس ومشاعر المحب عجز هذا الضعيف عن أن يقاوم هذه الأفاعيل

---

(١) طبقات السلمى ٩٤، ١٠٧.

(٢) نفسه ٩٤، ١٠٧.

المحتدمة في جوانيته وبدت منه أقوال وحركات تبدي ما استتر وتكشف ما اختفى.

وأما أنهم حاولوا الكتمان أولا ودعوا إليه ثم لما لم يطيقوا من فرط الجوى صاحوا وتنادوا بالحب فكحال ذي النون حين قال:

تحمل قلبي فيك ما لا أبثه وإن طال سقمي فيك أو طال
وبين ضلوعي منك ما لك قد بدا ولم يبد بادية لأهل ولا جار
وبي منك في الأحشاء داء مخامر فقد هدمني الركن وانبث إسراري[1]

فما زال يتحمل أوضار الكتمان وأسقامه ولا يبدي الحب لأهل ولا لجار حتى تحول الإسرار إلى داء حطم منه قواه وهد ركنه فقفزت الأسرار من بين الحشا وعلى هذا سارت جارية معاصرة للسري السقطي، وتمسك الشبلي حيث لزما صون الحب والشوق في الخاطر وكتماه في الكبد والسويداء ونبها على أن من لم يصن سر المولى لا يؤمن على الأسرار ومع ذلك عادت الجارية فأفصحت عن حبها وفضت السر لما أعياها الصبر ونفدت الحيلة، وعاد الشبلي يردد أن الحب ما دام مكتوما فعلى خطر وأطيب الحب ما نم الحديث عنه كالنار لا يمكن أن تؤتي نفعها وهي في الحجر[2].

وأما الذين جاءت أقوالهم وأشعارهم تتحدث عن سورة الحب وطغيانه ولظاه وكيف أنها كانت السبب الرئيسي في عدم التصبر على الكتمان فهم كثير منهم مالك بن دينار وشيبان الراعي وجارية أمام الجنيد وأخرى أمام ابن المهلب وأمام

---

(١) نفسه: ١١.

(٢) انظر الأبيات لكل من الجارية والشبلي في روض الرياحين ٧٦، ٧٧ وفي نشأة التصوف د/إبراهيم بسيوني ٢٣٣.

إبراهيم الخواص ومجنونة رابعة بالماريستان وأحمد بن محمد الغزالي[1].

ثانيهما: وإذا كان الإفصاح أحيانا ينم عن ضعف أو غلبة الحب أو فقدان الصبر والتصبر أو السكر من كثرة الشراب فإن الإعلان عن الحب بعبارات قد يكون متعمدا في حال الثبات والطمأنينة والقدرة على الكتمان، ويقصد بالإفصاح في هذه الأحوال تربية المريدين وتشبيب عواطفهم وإزكاءها أو تعليمهم وسائل الحب وعلاماته ومراحله ليستفيدوا بذلك في السلوك.

ومثل هذا إنما يصدر من أهل التمكين يقول ابن عطاء الله السكندري: عباراتهم إما لفيضان وجد أو لقصد هداية مريد فالأول حال السالكين والثاني حال أرباب المكنة والمحققين[2]، بشرط أن يكون القائل مأذونا له في التربية والتعليم حتى لا تتلبد عبارته وتحجب من النور.

مظاهر الإفصاح

والإظهار قد يكون بالعبارة كما رأينا وقد يكون بما يبدو على المحب من آثار الحب وتوجعه وبما يصدر عنه من حركات وانفعالات، وأبرز هذه المظاهر ما نراه من دعوة عاشقة إلى التهتك أمام ذي النون قائلة:

تهتك ولا تخش في الحب عارا ... وإياك إياك تبدي استتارا
وبادر إلى الباب مع فتية ... لهم في الظلام عيون سهارى[3]

وقد يكون التعبير بالدموع وهو أكثرها وأشدها لأن العين أول أجزاء الوجه

---

(١) انظر أشعارهم على التوالي والترتيب أعلاه في: روض الرياحين: ٥٠ ونفسه ٨٣، نفسه ٤١، نفسه ٥٠، نفسه ٨٣ ووفيات الأعيان ج١، ١٨١ وروض الرياحين: ٧٦- ٧٧.

(٢) ابن عطاء الله: الحكم شرح النفري والشرقاوي ج٢: ١٨، ١٦، ١٥.

(٣) التصوف الإسلامي د/زكي مبارك ج١: ٢٨٥.

إعلانا وإفصاحا فالصب تفضحه عيونه فقد قيل:

دموع الفتى عما يجن تترجم وأنفاسه يبدين ما القلب يكتم

وقال سحنون:

أمسى بخدي للدموع رسوم أسفا عليك وفي الفؤاد كلوم

والصبر يحسن في المصائب كلها إلا عليك فإنه مذموم(١)

وكانت تلك الوسيلة هي أسلوب التعبير عند الشبلي والعلاء بن زياد(٢) وغيرهما، وقد يكون الإظهار بالسقم الناشيء من كثرة الجوى وشدة المجاهدة وطول السهر لإرضاء المحبوب كما قال السري السقطي:

محب الله في الدنيا سقيم تطاول سقمه فداوه داه

هذا علاوة على النفس الحار والشهيق والزفير وتنهدات الحزين وتوجعات المشتاق التي يطلقها إفصاحا عما يكنه في فؤاده وقلبه.

وفي النهاية بعد كل هذه الجوانب التي تعرضنا لها في الحديث عن المحبة ندرك أن الفكرة لاقت كثيرا من التفصيل والتحليل على أيدي الصوفية وأضفوا عليها من شعورهم ونتاج عقولهم وأذواقهم ما لو جمعناه على هذا النحو لكانت به نظرية ذوقية عاطفية علمية، ولم تكن كذلك في عصر السلف كما قلنا في البداية.

---

(١) د/إبراهيم بسيوني نشأة التصوف: ٢٣٠- ٢٣١.

(٢) طبقات السلمي ٧٧ وروض الرياحين: ١٢٢.

الفصل الثاني

نظرية الفناء

تمهيد

تشرب الصوفية الإسلام نصًّا وروحًا، شعيرة شعيرة وفضيلة فضيلة، وأطالوا الوقوف عند كل مبدأ بظاهرهم تطبيقًا وتنفيذًا وبباطنهم تأملاً وتذوقًا، واتسم تدينهم بقوة المجاهدة وضبط النفس ضبطًا متزنًا للغاية ولم يكتفوا بما اكتفى به غيرهم من رجال الظاهر بمجرد صحة العمل علمًا، وغنمًا عمدوا مع هذا إلى التذوق القلبي والروحي لثمار العمل وحلاوته، وفتحوا فوهات القلوب والنفوس للاستقبال الصادق والمخلص لهذا الغيث الذي نزل يروي جدب النفوس ويطهر درن القلوب، بحيث يمكن أن يقال إن الانضباط العلمي في دقة الاتباع مع استجابة الأعماق أثمر في قلوبهم مذاقات وأنتج في أنفسهم مشاعر وأحاسيس عادت على الحياة الروحية بالثراء والنماء، وفتحت أنظار وقلوب المريدين المتعطشين إلى الروحية على فيض جم من الأحوال والمواجيد وسنعرض لحال منها وهو الفناء مكثرين من الاستدلال الشرعي على كل جزئية فيه نظرًا للاعتراضات التي توجه إلى مثل هذه المذاقات.

أصول الحال

لا ينبغي أن نفهم أن حال الفناء هذا دخيل على جوهر الإسلام وحقيقته أو على الوضع اللغوي لأننا نرى اللفظة ترد في اللغة العربية بمعنى العدم المطلق وليست مرادة عند القوم بهذا قطعا، وترد بمعنى التلاشي والاضمحلال[1] وهو مقصد رجال الطريق، وجاءت لفظة فانٍ في الآية (٢٦) من سورة الرحمن، وذكر

(١) المنجد ٦٢٩، مختار الصحاح ٤٤٨.

اللـــه كـــلمة ينفد وهي الشبيهة بمعناها في الآية (٩٦) من سورة النحل، وإن لوحـــظ أن اللـــه سبحانه قلل من ذكر ألفاظ الفناء والنفاد وأكثر من الكلمات المقابلـــة لهـــا حيث وردت تلك المادة باشتقاقات متعددة تبين أن فعل اللـــه في الرزق وما عند اللـــه في الآخرة وما عنده من أسرار ومواهب ومنح وعطايا وأن الحـــق بذاتـــه خير وأبقى (طه: ١٣، الأعلى : ١٧،النحل: ٩٦ ،القصص: ٦٠، الشورى: ٣٦، طه: ٧٣) كما أوضح سبحانه في كثير من الآيات أن ما عنده لا ينتهي وأن كلماته لا تنفد ولو كان البحر مدادًا والأشجار أقلامًا. (النحل: ٩٦، الكهف: ١٠٩، لقمان: ٢٧).

والسر وراء هذا يتجلى في أن اللـــه سبحانه أراد بكثرة الحديث عن بقاء ما عـــنده وعـــدم نفـــاده أن يوجه أنظار العبيد إليه وأن يرغبهم في ذاته وفي أسمائه وصفاته وينفرهم من الاهتمام بما دون ذلك من الأشياء الفانية.

وأيضًـــا فإن الآيات التي تتحدث عن التوكل والرضا والقصد والفرار وعن الإخلاص الكامل في الطاعة والإحسان في العبادة، وعن بيان أن اللـــه واحد أحد مســـتحق للطاعـــة وأنه فاعل مريد مختار لا يقبل الشركة معه وعن أن العبيد لا يملكـــون نفعًـــا ولا ضرًا، كل هذه الآيات تدل معانيها على صحة مذاق الفناء وتنطبق على ما أراده الصوفية في هذا الشأن وعلى ما فصلوه في هذا الحال.

وبالإضـــافة إلى القرآن فإن الرسول ﷺ حدثنا كثيرًا في مناجاته وأدعياته بما يفيد صراحة اللجوء الكامل إلى اللـــه والاعتماد عليه وحده وترك الثقة في النفس والخلـــق، كقولـــــه: **«يا حي يا قيوم يا بديع السماوات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام لا إلـــه إلا أنت برحمتك نستغيث أصلح لنا شأننا كلـــه، ولا تكلنا إلى نفوسنا طرفة عين ولا إلى أحد من خلقك»**.

ويقول: «**اللهم اكفلني كفالة الوليد**» وقال: «**اللهم إني وجهت وجهي إليك وألجأت ظهري إليك لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك**»[١] وقال: «**لي وقت لا يسعني فيه غير ربي**» وبذا أظهر النبي من نفسه الافتقار والفاقة والاستكانة و لم يسند لنفسه حركة ولا أضاف لها فعلاً بل ألح على الله أن يتعهده بالتصريف والتدبير والحفظ والعناية كما يتعهد ولي الأمر وليده.

ودعاء الاستخارة صورة صادقة لعدم الركون إلى النفس والإرادة مع التوجه الكامل إلى القدرة الإلهية والتفويض إلى العلم الرباني، ولما صحت هذه الأصول وثبتت كجذور قوية لفكرة الفناء لام الشوكاني أثناء شرحه لحديث «**من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب**» جميع منكري هذا الحال واتهمهم بالجهل وقصور النظر.

بداياته

كان هذا عن أصول حال الفناء أما بداياته فإننا نسمع عن كثير من الصحابة والتابعين أنهم ذاقوا هذه الحالة وجاءت أقوالهم تفصح عن مكنون ضمائرهم وعن طيات قلوبهم ومقدار الاعتماد واللجوء الكامل على المولى سبحانه ونلتقي أولاً مع أبي بكر -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- فنرى تلك الفكرة نبعت عنده من ناحيتين:

الأولى: قوة اليقين وحسن الثقة متمثلة في حاله عندما ترك أولاده في الهجرة بلا سبب ولما سأله الرسول ﷺ « **ماذا تركت ؟** قَالَ: تركت لَهُم الله» ولاشك أن النبي ﷺ يعلم يقين أبي بكر وماذا سيكون جوابه ولكنه سأل ليتلذذ بجواب أبي بكر وبحديث مؤمن وموقن من صحابته ومن أعز المقربين لديه.

والثانية: تظهر في أن أبا بكر قد أمات هواه وصفّى نفسه وخلصت روحه

---

(١) مسلم نووي ج٥: ٥٦١-٥٦٦.

حتى استسلم حقًّا لإرادة الله وقوته فوصفه النبي قائلاً «**من أراد أن ينظر إلى ميت يمشي على الأرض فلينظر إلى أبي بكر**»[1].

وبناء على هاتين الناحيتين فإن الصديق كان من أسبق الذين بنوا فكرة التسليم على التوحيد واليقين وعلى التصفية النفسية وتعديل أهوائها وشهواتها، ولم يخرج الصوفية عنهما كما لم يخرج الجيلاني عن الحديث السابق حين سمى الفناء بالموت الأحمر لقيامه على الجهد والمشقة أو على الجذب والكشف وهما كالكبريت الأحمر.

ولم يستسلم أبو بكر وحده أو لم يكن حاله فريدًا في ساحات الفناء بل إن عمر قال: «لا أبالي أصبحت غنيًّا أو فقيرا فإني لا أدري أيهما خير لي»[2] وهو إقرار منه بالعجز والافتقار لعدم الإحاطة العلمية بما هو نافع وصالح.

وذاق ابن عمر حال الفناء في أسمى صوره وهو الفناء الشهودي فلم يحس بأحد في الطواف.

كما ذاق بلال الحبشي الذي ذهب حسه في حالة فنائية أمام مولاه المغيرة بن شعبة[3] في حياة الرسول ﷺ.

ولقد انتقلت تلك البدايات إلى الزهاد فذاقها أويس القرني قائلاً عن مكنون نفسه: لا ينال الناس هذا الأمر حتى يكون الرجل قد قتل الناس أجمعين[4].

---

(١) السهروردي: عوارف المعارف ٦٣.

(٢) الغزالي الإحياء ج٤: ٢٣٢.

(٣) الكلاباذي التعرف: ١٢٥ وعوارف المعارف ٢٤٧.

(٤) طبقات الشعراني ج١: ٢٤.

وكانت تنتاب أويس القرني في الصلاة[١].

كما تدرب عليها يزيد بن ميسرة ورسم الطريق الموصل إلى التحقيق بها مبتدئًا من العلم فالعمل فالاشتغال بالنفس فالفقد فالطلب فالهرب[٢].

وحدثنا أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بأن من ذاق من صاف خالص دين الله شيئا شغله الله عما سواه[٣] فقد استعمل لفظة ذاق وصاف وخالص وهي اللغة اللفظية والروح العلمية التي تحدث بها الصوفية في مجال الفناء كما سنرى، وإذًا فإن أصول هذه الفكرة وبداياتها قد تأسست قبل عصر الصوفية، فإن قال نيكلسون ووافقه الدكتور عبد الوهاب عزام: إن أعظم ممثل لهذه النظرية هو أبو يزيد البسطامي أو هو أول من خاض فيها[٤] أو قال السلمي والهجويري: إن أول من تكلم في الفناء هو أبو سعيد الخراز وتبعهم آدم متز[٥].

قلنا لهؤلاء جميعا إن الأولية ليست ابتكارية إنشائية أو مذاقية روحية لأننا رأيناها عند الصحابة والتابعين، ولكن يجب أن نحمل الأولية على السبق في الاصطلاح أو كثرة التقعيد والشرح ورسم الطريق وبيان الأقسام والأسباب المتصلة بالفكرة فقط.

---

(١) التعرف: ١٢٥-١٣٠.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ٣٩.

(٣) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج٢: ٦١.

(٤) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ٢٢، د/عزام التصوف وفريد الدين العطار ٢٨.

(٥) طبقات السلمي: ٥٤ وكشف المحجوب للهجويري ٢٤٣، متز: الحضارة الإسلامية ج ٢: ١٥.

تلازم الفناء والبقاء

الفناء بحسب الوضع اللغوي يكون عن كذا وصولاً إلى كذا، وهذه القاعدة يصح أن تكون عن الأعلى إلى الأدنى، وليست هي اصطلاح القوم وإن صحت لغة[1]. وإنما الفناء الاصطلاحي في نظر الصوفية هو ما كان عن الأدنى إلى الأعلى، أو هو الموت المعنوي عن الدنايا والرذائل والعوارض والتغير والتلون والوجود الزائل وعن الركون إلى النفس والخلق إلى التحقق بالصفات المحمودة والحقائق العليا والثقة في إرادة الله وقدرته واللجوء إليها.

وبعبارة أخرى الأدنى إنما أن يكون فعلاً أو خلقًا أو صفةً أوحالاً، ومراد الصوفي أن يتخلص من رؤية فعل العبد بإرادة الله ومن الصفة الذميمة ليبقى بالحميدة، ومن أحوال الخلق إلى ما عند الله من أسرار ومواهب، فالفناء والبقاء المرادان عند أرباب الأذواق متلازمان في التحقق والدرجة بمعنى إذا وجد الأول وجد الثاني بنفس القدر والنوعية، وهذا التلازم مستمر بينهما سواء أكان الفناء قائمًا على السلوك أم على الجذب.

ويعبر أبو سعيد الخراز عن مدى الصلة بين الحالين في النوع التجريبي والسلوكي فيقول: أهل الفناء في الفناء صحتهم أن يصحبهم علم البقاء وأهل البقاء صحتهم أن يصحبهم علم الفناء[2] مشيرًا بذلك إلى ارتباط الأحوال البقائية ودرجاتها بالفناء الإرادي والنفسي القائم على التدريب والتمرين فإذا عولجت الأفعال بحسن التوجه والنظر إلى رؤية إرادة الله وحده وعبد العبد ربه مخلصًا صفت الأخلاق وزكت النفس وارتقى العبد في مدارج السلوك ومعارج القرب والبقاء مع الله في أسراره وأنواره وإرادته، ويستمر التلازم بينهما في الفناء

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية ج٢: ٦٧٥.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف ٢٤٧.

الجذبي كذلك إذ يقول الشبلي: الحقُ يُفنى بما به يبقى ويبقى بما به يفنى، يفنى بما فـــيه بقـــاء ويبقى بما فيه فناء، فإذا أفنى عبدا عن إياه أوصلـــه به وأشرفه على أسراره[1] وأنشد أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي المقتول (٥٨٧) فقال:

حضـــروا وقـــد غابت شواهد ذاقم ... قـــد مات قوم وهم في الناس أحياء
أفـــناهم عـــنهم وقـــد كشـــف لهم ... حجـــب البقاء فتلاشت الأرواح[2]

وإلى هذا التلازم يشير قولـــه سبحانه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٢٦، ٢٧]. ومع أن الآيتين يبدوان لأول وهلة وهمـــا يتحدثان عن الفناء الأكبر وهو حصول العدم لكل من وما على الأرض في مقـــابل الـــبقاء الدائم للـــه وحده إلا أنهما يصلحان مع هذا دليلاً على الموت الأصـــغر وهو فناء الحول والقوة وقطع النظر عن كل مخلوق في مقابل بقاء الحق قادرًا مالكًا ذا جلال مرهوب وكمال مرغوب.

وفـــيهما ما يحث على العبادة وعدم الثقة بما يكون في يد العبيد وترك اتخاذ الغير معبودًا والزجر عن ترك التقرب إلى اللـــه، وهما يدعوان إلى حسن التوحيد وترك الشرك الظاهر والخفي والحث على الرجوع إلى الباقي دائمًا وذكر سبحانه الجلال المرتب على فناء الغير وأتى بالإكرام المناسب لبقائه[3].

ولعل السياق قبل الآيتين وبعدهما يصحح عمومهما، حيث وجه اللـــه نظر الإنسان قبلهما إلى كمال قدرة الحق وفضلـــه فأخبرنا أنه هو الخالق والذي علم والمقـــدر لحركة الشمس وسير القمر والرافع للسماء والواضع للأرض وهو مارج

---

(١) الطوسي: اللمع ٨٤.
(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٥: ٣١٥-٣١٦.
(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ج٨: ١٦-١٩.

البحرين ورب المشرقين، ثم يقول بعدهما: إن كل ما في السماوات وما في الأرض متوجه إلى اللـــه بالسؤال، وهذا يعني أنه سبحانه صاحب الحول والقوة وكل ما عـــلى الأرض وما فوق السماء محتاج إليه وخاضع لـــه وسائل إياه لحاجة العبيد وجميع المخلوقات وافتقارهم إليه في الوجود أصلاً وفي التدبير والتيسير بعد الإيجاد.

وإلى هـــذا ذهب الفخر الرازي وابن كثير وأبو السعود وابن القيم في تفسير الآيتين[1] وبه صح الاستدلال بالآية في هذا الموضع.

أنواع الفناء وإمكان وقوعه

إذا كـــان الفـــناء لا يلـــزم حالة واحدة فإن الصوفية السنيين والسلفيين قد قسموه إلى ثلاثة أقسام: الأول يسمى فناء الإرادة أو العبادة، والثاني يسمى بفناء الشهود، والثالث يطلقون عليه فناء الوجود، والأول هو مقصودنا في هذا الفصل والثاني موضوعنا في الفصل القادم، والثالث هو الباب الأخير من هذا البحث.

والفناء في كل مرحلة من هذه المراحل هو استغراق نفسي ممكن، لأن النفس بطبيعـــتها مدركـــة لما حولها ولذاتها ولما فوقها باعتبارها هبطت مزودة بقدر من المعـــرفة كمـــا يقول المثاليون، أو لأنها من أمر اللـــه كما نطق القرآن، والنفوس العلـــيا لا تقـــع بالأدنى وهو الحسي وإنما تظل متنقلة منه إلى المعقولات ومنه إلى المجردات والمفارقات.

وتؤكـــد الدراســـات النفســـية أن العمليات التي تقوم بها النفس لا تمر بلا شـــعور،وإنما يلازمهـــا إحســـاس داخلي بعمليات التفكير والميول والعواطف، ويوصـــف هـــذا الشعور بأنه متدفق ومتجدد ومتماسك واختياري وذاتي، وأنه

---

(١) تفســـير ابـــن كـــثير ج٧ ٤٦٩-٤٧٠ وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٨: ٢٠٦ ومدارج السالكين ج٣: ٣٦٨-٣٦٩.

يقـــوى ويضعف باعتبار الأحوال الطارئة التي تثيره، تلكم الأحوال التي تتنوع إلى مثيرات حسية أو عقلية أو استبطانية إرادية أو غير إرادية، وبما أن هذه العمليات لا نغيـــب عنها داخليًا فهي تحدث فينا آثارا عضوية أو عقلية[1]، وقد يكون من نتائجها خصوصًا إذا ما كان الباعث استبطانيًّا أن يفقد الإنسان إحساسه بما يدور من حولـــه وبحواسه وإن كان لا يتصور أن يفقد الإنسان أنيته وذاته المتأملة المستغرقة.

إذا وضـــعنا هذه الاعتبارات أمامنا ونحن ندرس إمكان وقوع الفناء ووضعنا أمامـــنا حقيقة هامة هي أن الإسلام قد أثار النفس ووجهها توجيهًا حقيقيًا نحو فكـــرة الألوهـــية، وأخبرها أن الحق سبحانه هو القادر والمهيمن على كل شيء والمسئول عن جميع الكائنات إبداعًا وتسييرًا.

وبالـــتالي فعلى العبد إذا سأل فليسأل اللـــه وإذا استعان فليستعن باللـــه، وليعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه كما حدثنا رسول اللـــه ﷺ.

وتبع هذا كذلك إقلال من شأن الغير ومن شأن الماديات ومطالبته بالتسامي فـــوق عـــالم الشـــهادة وإيثار ما يبقى على ما يفنى، حسبما جاء في الحديث، والتحذير من الخلود إلى الأرض وما فيها أو الركون على أحد فإن الكل لا يملك من دون اللـــه شيئًا، وإذا تأملنا هذا كلـــه قادنا إلى أن فكرة الألوهية صارت في الإســـلام هـــي الباعـــث والمحرك والمثير لعمليات النفس المختلفة محور النشاط الداخلي كلـــه بحيث تواري تحت سلطانها ما دونها من أمور دنيوية أو شهوانية، وأنها استولت على النفس استيلاء ملكها وسخرها لما تقتضيه من خوف أو حب أو نـــزوع أو عمل كما استغرقت المشاعر والعواطف استغراقًا أفقدها الانتباه إلى

(١) عثمان أمين: ديكارت ٨٣-١٢١-١٢٢ والحياة النفسية: الخشاب ٧٦-٨٧.

مـــا وراء تلـــك الفكرة العارمة والقوية، وإلى حد أن عمر بن الخطاب قال تحت تـــأثير هذه العقيدة وسلطانها: إن للـــه عبادًا يُميتون الباطل بهجره ويُحيون الحق بذكره، رَغبوا فَرُغبوا، ورهبوا فَرُهبوا، خافوا فلا يأمنون، أخلصهم الخوف فكانوا يهجرون ما ينقطع عنهم لما يبقى لهم وألفاظ العبارة من إماتة وهجر وإحياء ورغب ورهب وانقطاع وطلب لما يبقى، كلها داخلة في باب الفناء وطريقه، وتحت أنوار الألوهـــية وبوارقها وجلالها كره أبو الدرداء الغير والنفس في جنب اللـــه، وذاقوا حلاوة البقاء مع الأنوار كما ذاق أُبي، وانتاب الوجد والغربة وفقد الحس شداد بن أوس، وأوصى ابن المسيب المسلمين أن يستغنوا باللـــه كما نصح أيوب السختياني العلماء أن يتغافلوا عما في أيدي الغير وييأسوا منه مكتفين بما عند الله(١).

بهـــذا كان مذاق الاستغراق النفسي حالاً مجربًا وقائمًا قبل الصوفية فلا غرو أن تتسلط تلك الفكرة على نفوس بعض المخلصين فتفعل به ما فعلته بغيرهم ممن ســبقهم، وكيف ننكر تأثير الألوهية على النفس واستيلاءها عليها ونحن نشاهد الواحـــد تســترعيه حادِثة حسية فيغيب بالنظر إليها والتفكر فيها عما حولـــه وتســـتجمع كـــل شعوره وتوجهه إليها، كما نرى البعض تنتابه فكرة ما فإذا به يشـــرد هائمًا في أغوار نفسه ناسيًا ما سواه وما حولـــه حتى لا يكون فيه متسعًا لشيء أبدًا، ويخاطب فلا يفهم ونمر بين يديه فلا يدري، ونتكلم على مسمع منه فـــلا يصـــغي، غـــائص هو في أعماق مشهده أو فكرته بل ومستغرق حتى عن اســتغراقه، عـــلى حد الأمثلة التي ضربها الغزالي وابن القيم الجوزية لبيان إمكان وقوع الفناء(٢).

---

(١) حلية الأولياء ج١ ٥٥، ١٦٦، ١٨١ ج٢: ١٢ ج١: ١٦٢، ٢١١، ٢٦٩-٢٧٠ج٢: ١٧٣، ج٣: ٥.

(٢) الغزالي الأربعين ٦١ ومدارج السالكين ج١ ج٣ فصل الفناء.

فالقول بأن النفس حتى تأثير سلطان الألوهية والتأمل الدائم في أنوارها تتخلص كثيرًا من إرادهّا ومن شهواهّا وأحاسيسها قول صحيح إلى أبعد الحدود، وقول تدعمه الملاحظات اليومية والمشاهدات المتكررة التي نحسها نحن في أعماقنا ويراها الغير فينا، والآن سنتتبع الفناء الإرادي وطريقه وخصائصه ومرادفاته وأذواقه.

الفناء الإرادي

يسميه الجنيد بمخالصة الإخلاص وتبعه على هذه التسمية السهروردي، بينما أطلق الإمام الهروي عليه فناء المعرفة في المعروف، وقال الغزالي: إنه فناء الأفعال، وسماه ابن عربي وابن تيمية وابن القيم الجوزية بالفناء عن عبادة السوى[1]، وهذا النوع شامل لفناء الأفعال ورؤيتها واختيار العبد فيها ولفناء الصفات الزنيمة ليبقى العبد بإرادة الله وليتحقق بالصفات الحميدة وله باعتبار كل من الفعل والصفة تعريف يخصه.

(أ)**فناء الاختيار في الفعل:** من نظر إلى الفناء على أنه محو الإرادة المدبرة للفعل، أو على أنه التخلص من الركون إلى حول العبد وقدرته ومشيئته واختياره، وعلى أنه قطع النظر عن رؤية الأعمال حال كونها صادرة من قوة المخلوق عرفه بأنه: فناء رؤية قيام العبد لله عز وجل وبقاء رؤية قيام الله تعالى في أحكام العبودية، حسبما صرح النهرجوري (٣٠٣هـ).

ويقول السراج: هو فناء رؤية العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك، والبقاء بقاء رؤية العبد بقيام الله له في قيامه لله قبل قيامه لله

(١) السهروردي عوارف المعارف: ٢٤٧، الغزالي: روضة الطالبين ١٢٢، ابن عربي: كتاب الفناء ٦، ٧، ابن تيمية الرسال ج١: ٨٢، ٨٣.

بالله(١)، أي إنهم قد أفنوا ملاحظة العمل والركون إلى الذات البشرية أو المخلوقية عامة في إنشاء الفعل وخلقه ورحلوا من هذا الفناء إلى مكون الأكوان، وشهدوا بالعلم والمعرفة عودة المفعولات إلى الفاعل المختار الذي لا خالق ولا مهيمن ولا مسيطر ولا مدبر للكل إلا هو، وأخضعوا الإرادة الحادثة لسلطان الإرادة القديمة في كل عمل.

وقد استخلص الصوفي عبادته من النظر إليها ومن طلب الجزاء، بحيث كلما أقام شعيرة أو أدى نسكًا فثم وجه الله لا غيره، مستندًا في ذلك إلى قوله سبحانه: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]. وإلى قوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]. وإلى ضرورة أن تكون الهجرة في كل عمل أو عبادة لله ولرسوله كي تكون مقبولة صحيحة، وسمى الخراز والهروي وابن تيمية وابن القيم هذا المسلك الحنيفي بالدين المستقيم أو الحكمي النبوي الاختصاص الخالص، وهو الفناء الديني الشرعي الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه(٢).

والقلب في هذا الدور الفنائي الأول يكون بظاهره متجهًا إلى الخلق وبباطنه متجهًا إلى الله يرى أنه الفعال والمالك لما عليه الخلق، وواضح من هذا كله أن الصوفية لا يريدون بفناء الإرادة أو الفعل عدم تعلق الإرادة الحادثة بالأعمال كباعثة عليها كما لم يريدوا عدم الامتثال إلى الأمر والنهي أو عدم القيام بحق العبودية وإنما أرادوا توجيه الإرادة المحدثة إلى الإرادة القديمة وعدم الوقوف عند الحول والقوة وللعبد للبقاء بحوله وقوته سبحانه.

---

(١) الطوسي: اللمع ٢٨٠، ٤١٧.
(٢) ابن عربي كتاب الفناء: ٥، ٦ ابن تيمية الرسائل والمسائل ج١: ٨٣.

(ب) فناء الصفات الذميمة: ومقصود القوم بهذا اللون من الفناء هو تعديل سير النفس وتوجيهها من الذميم إلى الحميد ومن الرديء إلى الحسن ومن الأخلاق المرذولة إلى الفاضلة، ومن الصفات الشهوانية إلى التحقق بمعاني الصفات الربانية ولذا يقول الجنيد إذا فني الفتى عن أوصافه أدرك البقاء بتمامه[1]، ويتفق أبو نصر الطوسي والكلاباذي على أنه فناء الجهل ببقاء العلم وفناء المعصية ببقاء الطاعة وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء الظلم ببقاء العدل، وفناء الكفور والكنود ببقاء الشكر[2]، ومن هنا عرفه القشيري والجرجاني بأنه سقوط الأوصاف المذمومة، أما البقاء فهو قيام الأوصاف المحمودة[3]، ونظم محمد بن أحمد بن علي القسطلاني المتوفى (٦١٤هـ) هذه المعاني بجملة فقال:

لما رأيتك مشرفاً في ذاتي	بدلت من حالي ذميم صفاتي
وتوجهت أسرار فكري سجدًا	لجميل ما واجهت من لحظاتي
وتلوت من آيات حسنك سورة	سارت محاسنها لجمع شتاتي
لا أشتهي إن اشتهى مسترها	بل أنتهي عن غفلة الشهوات
من كان يجهل ما أقوله عذرته	فالشمس تخفى في دجى الظلمات[4]

والفناء من هذه الوجهة يرتكز أساسًا على فكرة جواز تبديل الصفات النفسية وتغييرها كما هو مذهب القشيري والغزالي وابن الجوزي، وبدون الاستناد إلى هذه القاعدة لا يقوم الفناء خاصة ولا ينهض علم الأخلاق الصوفي عامة إذ لو كانت الطبيعة النفسية لا تقبل التسامي ما أمكن تهذيبها وترويضها

(١) الطوسي: اللمع ٢٨٥.

(٢) الكلاباذي: التعرف ١٢٦ واللمع ٢٨٤.

(٣) الرسالة القشيرية: ٣٩ والتعريفات ١١٣.

(٤) ابن شاكر فوات الوفيات ج٢: ١٨١-١٨٢.

وما أفادت المجاهدة فيها.

وأيضًا فإن هذا الفناء من وجهة التعديل النفسي شامل لتبديل الصفات الأخلاقية الرديئة وإحلال الفاضلة محلها، كما أنه شامل لتدبير الإدراكات النفسية الحسية منها والعقلية بإدراكات مذاقية ربانية، أي إن الصوفي متوجه إلى نفسه لينفي عنها الصفات المذمومة وليخلصها من عوارضها وكدوراتها لتبقى متحققة بالكمال والجمال.

وهذا هو التوجه إلى النفس لتقويمها في جانبها العملي، كما أنه يعمد إليها ليرقيها من غشاوات الحس ونزوات العقل ومن أسباب العلم والمادية المعقولة إلى المعرفة النقسية الوافدة إلى النفس من المكاشفة والمعاينة وذلك عندما يستولي المعروف على مدارك العارف استيلاء يفقدها صلتها بالمحسوس والمعقول ويبقيها بالسر الإلهي والنور الرباني.

وفي تلك المرحلة الدقيقة تلتقي بدايات الفناء أو يلتقي الفناء في مرحلته الأولى بالمعرفة في قمتها كما هو عند ذي النون والبسطامي وأبي بكر الواسطي ويحيى بن معاذ والفارسي(١)، ولا ننسى هنا تطلع الصوفي الدائب إلى أسرار الصفات الإلهية والتحقيق بمعانيها ومقتضياتها، وجعلها نبراسًا له في السلوك من ناحية ومانحة له من عطائها وجودها من ناحية أخرى، ولكن ما هو السبيل الذي يتبعه العبد كي ينال هذا الفناء بشطريه الفعلي والصفاتي؟ هنا يجيب الصوفية بأن للفناء طريقين هما طريق الجذب وطريق التمرين وسنبينهما الآن:

---

(١) انظر التعرف ١٤٩ والرسالة ج٢: ط د/عبد الحليم ٦١٥ واللمع ٦٢.

أولا طريق الجذب

وهو الطريق الذي يوالي اللـه فيه العبد وينقله كما يريد وحيث يريد، وهو شامل لكل اتجاهات الفناء الإرادي أو الفناء في المرحلة الأولى، فاللـه سبحانه يجذب العبد إليه فيفنيه عن اختياره ويرجعه إليه جل جلاله، ولكن عناية اللـه بالعبد قد تكون بالفضل والإحسان بأن يفتح على العبد باب ذكره فإذا استلذ الذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس ثم أجلسه على كرسي التوحيد ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي بلا هو، فحينئذ صار العبد زمنًا فانيًا فوقع في حفظه تعالى وبرئ من دعاوى نفسه[1] على حد تعبير الخراز.

وألفاظ العبارة من فتح ورفع وإجلاس وإدخال وكشف وحفظ، وترقية اللـه للعبد من الذكر إلى القرب، إلى الأنس إلى التوحيد إلى الفردانية إلى الفناء عن فعله والبقاء مع ربه بالحفظ كلها ناطقة بالجذب شاهدة بالفضل والإنعام.

وقد تكون العناية الإلهية بالابتلاء والتمحيص، فما يزال اللـه يختبر العبد ويضيق عليه حتى يوجده معه ويقيمه له لا لغيره، وعندئذ ينشئه خلقا آخر يختلف عن الخلق الأول. فبعد أن كان مشتركًا صيره بالخلق الجديد مفردًا ربانيًا لا يرى نفسه ولا الخلق بل يرى مولاه فقط[2] كما هو عند الجيلاني.

وبهذا الفضل والتمحيص يغني اللـه العبد عن رؤية الفعل وعن الاختيار ليبقى باللـه للـه، ثم بعد ذلك يحدثنا الجيلاني أيضًا عن الجذب وأثره في فناء الصفات المرذولة والبقاء بالأدب والمواهب الإلهية فيرى أن اللـه يقيم العبد في

---

(١) الرسالة القشيرية ج٢: ٦٠٣ ط د/عبد الحليم.

(٢) الجيلاني: الفتح الرباني: ٣٧.

مرتبة العناية أي على بابها بشرط لزوم الأمر والنهي، فإن وفى نقله إلى ملك الجبروت فجبر نفسه ثم قمعها بسلطان الجبروت حتى تذل وتخشع، ثم ينقله منها إلى السلطان ليهذب حتى تذوب غدد الشهوات، ثم ينقله إلى ملك الجلال ليؤدب، ثم ينقله إلى ملك الجمال فينفى، ثم إلى ملك العظمة ليظهر، ثم إلى ملك البهاء فيطيب، ثم إلى ملك البهجة فيوسع عليه، ثم إلى ملك الهيبة فيربى، ثم إلى ملك الرحمة فيرطب، ثم إلى ملك الفردية فيفرد، فاللطف يغذيه والرأفة تجمعه، وما يزال الحق يقلبه بين الجلال والكمال حتى يقربه ثم يدنيه، ثم يمهله، ثم يؤدبه، ثم يبسطه بمنه حتى يجعله صاحب سر وأمينًا من أمنائه، فإذا صار إلى هذا المحل فقد انقطعت الصفات والكلام والعبارات وهو منتهى العقول والقلوب[1].

ونلحظ بوضوح أن المراتب الجذبية التي درج الله العبد فيها ثلاثة: الأولى تبدأ بالامتثال للأمر والنهي، والثانية تقليبه بين صفات الجلال ليقنعه سبحانه بسلطان القهر ولينتزع منه الشهوات وغددها أي بواعثها ودواعيها، فإن المناسب لتطهير النفس الخبيثة من خبثها هو صهرها في نار الخوف والرهبة، فإذا انصهرت نقلها بصفائها وجلالها ليغمسها في صفات الكمال والرحمة والرأفة ويرويها من ألطافه حتى تتحقق بها سلوكا وعلما وعرفانا وعندئذ تنقطع الأسباب ويصير العبد فردًا في الصفة والمعرفة وهي المرحلة الثالثة.

والطريق الجذبي بمراحله في الفضل أو التمحيص أو التدريج من الجلال إلى الكمال هو المناسب لزيادة الفضل في قوله جل شأنه: ﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: ١٧٣]. وللآيات التي تحدثت عن التمحيص والابتلاء للمسلمين في أحد وحنين ليغيثوا إلى أمر الله وليسألوه وحده وليثقوا فيه دون الركون إلى مال أو

(١) الجيلاني: الغنية ج٢: ١٤١.

كثرة حتى يكونوا ربيين لا يلجئون إلا إلى الله يلوذون إلا إليه (آل عمران: ١٤١-١٤٨، التوبة ٢٥-٢٦) ويقول رسول الله ﷺ: «**اللهم خر لي واختر لي**» ويقول: «**بك أحول وبك أقاتل وبك أصول**»[١] وقال: «**إن الله يحب الأبرار الأخفياء الذين إذا غابوا لم يفتقدوا وإذا حضروا لم يعرفوا ولم يدعوا، أولئك قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل غبراء مظلمة**»[٢] وكان الرسول يقول في دعائه: «**اللهم إني أعوذ بك أن أضل أو أضل. أو أذل أو أذل. أو أظلم أو أظلم، أو أجهل أو يجهل علي**»[٣] وقبل أن ننتقل إلى طريق التمرين لا يفوتنا أن ننوه إلى ما لمسناه في طريق الجذب وهو أن الله سبحانه قد اقتضت حكمته أن يدرج النفس في عدة مدارج ويعرج بها من منزل لمنزل سواء في عنايته بها لإفنائها عن اختيارها أم في عنايته لتخليصها من صفاتها الذميمة لأن القذف بالنفس فجأة من أمواج الأسباب والعلل إلى شاطئ الركون والثقة ربما يطيش بها، ولربما يذهب عقل السالك ويختلط حاله عندما تعن له ومضة فجائية من بريق نور الحكمة حتى ولو كانت مستترة وراء حادث ما.

كما حدث لأبي عبد الله التروغبندي عندما دخل منزله يومًا في عام المجاعة و لم يكن به شيء فوجد عنده منوين حنطة فقال: الناس يموتون جوعًا وفي بيتي هذين فخولط في عقله فما كان يفيق إلا في أوقات الصلاة ثم يعود إلى حالته فلم يزل كذلك حتى مات[٤].

---

(١) مسند القضاعي عن أبي بكر ٢٣٠ واللباب ٢٤٩، ٢٥٠ ١٨١، ٢٥٣.

(٢) رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه وأبو داود (حسن صحيح) اللباب في شرح الشهاب ٢٢٩، ٢٤٩.

(٣) نفسه٢٢٩، ٢٤٩.

(٤) الرسالة القشيرية ج١ ٢٠٦ ط د/عبد الحليم.

من هنا ولكي يحفظ الله عقل السالك ونفسه من الفقد الكامل درج الله من شملهم بحفظه بين المعارج.

ثانيا طريق التجربة والتمرين

رغم يقين الصوفية بأن الجذب أقوى وأقصر من طريق التجربة إلا أنهم لم يسكتوا متواكلين حتى يأتيهم، ولم يركنوا إلى الدعة والفتور، بل سلكوا نحو غايتهم الفنائية طريق المجاهدة وطريق التدريب الشاق ليحققوا ما يصبون إليه من حلم الفناء عن الاختيار وعن الصفات الرديئة، وقد استخدموا في هذه التجربة الصعبة كل سبيل شرعي من عقيدة وتوحيد، إلى عبادة وطاعة إلى أخلاق ومقامات أي إن التمارين الهامة التي قام بها الصوفية ليضيقوا على النفس مجاريها فتسلم إرادة وتخلص عبادة وتتصفى طبيعة هي التوحيد والإخلاص في العبادة والترقي في المقامات الأولى.

(أ) **التوحيد النقي سبيل الفناء:** يبدأ السالك سيره من نقطة التوحيد العام التي يرى فيها الأشياء ويرى الله فاعلاً، وبعد أن يمكث في هذه المنطقة فترة يمعن النظر في الفعل وحكمته وتدبيره وفي عنايته سبحانه بالمخلوقات ينتقل إلى مرحلة التوحيد الخاص، تلك المرحلة التي يذوق فيها السالك حلاوة الإيمان ويجد فيها لذته.

وتحت هذا المذاق وهذه اللذة وقوة تأثيرها على القلب وسلطانها على الروح يشتغل العبد بالفاعل عن الموجودات وبالقادر عن المقدورات، ويظل كذلك حتى يستغرق مع الجلال والعظمة فيمحوان عنه بقية العلائق، ثم تكشف له الحجب فيدخل دار الفردانية فيصير فانيًا عن الخلق وعن فعله وإرادته باقيًا منفردًا بربه سبحانه، لا يضيف لاستطاعته شيئًا، ويرى قوام الأشياء بالله فما من حركة ظاهرة أو باطنة إلا وهي واقعة تحت سلطان القدر وإنفاذ المشيئة.

وفي هذه الحالة يكون العبد شبحا بين يدي الله -عَزَّ وَجَلَّ- خارجًا من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية، وبالإضافة إلى كون التوحيد عاملاً هامًّا في فناء الإرادة فهو عامل قوي في فناء الصفة؛ لأن الله سبحانه يخفي الصوفية الواجدين لحال التوحيد الخاص في أنفسهم عن أنفسهم أي يميت أنفسهم في أنفسهم ويصطنعهم لنفسه ويكسوهم من أسرار صفاته الصمدية ما يمحو صفاهم البشرية حسبما فهمنا من عبارات الخراز والجنيد والحلاج[1] وتلكم المرحلة التوحيدية بآثارها هي التي عناها النبي بقوله: «**عز المؤمن استغناؤه عما في أيدي الناس**» لأن من اعتز بالعبيد أذله الله[2] ولا يخفى أنه حال أبَيٍّ عندما مرض فقالوا له اذهب إلى الطبيب فقال: ذهبت فقيل له ماذا قال لك؟ قال: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦] وقال سبحانه: ﴿لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا﴾ [البقرة: ٢٦٤] ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣].

(ب) **إخلاص العبادة فناء**: الإخلاص في كل فعل أو قول هو التوجه الكامل نحو الله سبحانه وعدم إشراك أحد أو شيء مع الله فيما يقوم به العبد، وعندما يتحدث الصوفية عن الفناء بأنه صرف الرؤية عن الغير والنظر إلى الله وحده فإن هذا لا يعدو مطلوب الإخلاص ومقتضاه خصوصًا وأننا نرى أنهما ينبعان عند الصوفية من منابع واحدة وتتداخل الألفاظ تعريفهما فنستعمل كلمات الإخراج والارتفاع والفقد والتغييب والنسيان في تعريف الإخلاص وهي في الوقت نفسه من أخص الكلمات التصاقا بباب الفناء، وأكثر من هذا فإن لفظة الفناء تدخل في تعريف الإخلاص وإن نأى الصوفية

---

(١) انظر: طبقات الشعراني ج١: ٧٩ واللمع ٥١، ٥٣ وأخبار الحلاج لماسنيون، ٤٩.

(٢) اللباب: ٢٨٢، ٢٧، ٣٠٥، ٦٨ والأول رواه القضاعي في المسند عن سهل والعقيلي والخطيب عن أبي هريرة ورمز له السيوطي بصحيح. والثاني رواه القضاع يفي المسند ورمز له السيوطي بنفس الرمز.

بكلمة الإخلاص فلم يدخلوها في تعريفات الفناء لكونها مصطلحًا دينيًا صميمًا يُخدَم ولا يَخدُم.

فالكلمتان يخرجان من أسس واحدة ويتشابهان في كثير من الأقوال الشارحة، ومع هذا فأنا أشم أصالة الإخلاص عند الصوفية وجعله أساسًا لفكرة الفناء وأصلا جامعًا لها، وتكاد تكون تلك الفكرة الصوفية المسماة بالفناء مرة أو المحو والمحق والغيبة مرات أخرى فروعا سامقة من هذا الأصل الوطيد وهو الإخلاص، وبعبارة أخرى فما هذه الفروع إلا تأمل ذوقي لهذا المعنى الديني الجامع.

وبجولة سريعة عبر أقوال الصوفية في الإخلاص يتضح التقارب الشديد وتبدو الصلة وثيقة بين المعنى الديني وبين الفناء وتظهر الألفاظ المشتركة بينهما يقول المحاسبي: الإخلاص هو إخراج الخلق عن معاملة الرب(1) ويقول رويم الإخلاص ارتفاع رؤيتك وفنائك عن الفعل أما أبو يعقوب السوسي فيرى أن الإخلاص فقد رؤية الإخلاص فإن من شاهد في إخلاصه الإخلاص احتاج إخلاصه إلى إخلاص.

ومن غيب عن ملاحظة نفسه فقد استمكن من الإخلاص كما أنه نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق، على حد قول ذي النون وأبي عثمان الحيري، وبهذه العبارات وما تحوي من ألفاظ ومصطلحات ومعاني نرى أننا أمام صور لفظية يمكن أن نستخدمها في الإخلاص ونستعملها بنفس القدر في الفناء، وما ذلك إلا لأنها في تنوعها تعبر عن حقيقة واحدة من ضرورة التوجه الصادق إلى الله والتطلع إليه وحده دون ما سواه، وكذلك فقد ظهر أن الفناء خادم للإخلاص وليس مخدومًا.

---

(1) اللمع: ٢٨٩.

وعلاوة على أنهما ينبعان من منبع واحد فهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة مؤداها أن الصوفية قد مرنوا أنفسهم على الانتقال من مرحلة الإخلاص الأولى التي يرى العبد فيها إخلاصه إلى المرحلة الثانية التي ينتفي فيها يفنى حَظ النفس من الإخلاص إلى الثالثة التي هي الخالصة الكائنة في المخالطة والتي فيها العبد عن رسومه برؤية قيامه بربه، فقد ساير الفناء الإخلاص في الدرجة والقوة كلما قوي الإخلاص اقتربنا من الفناء تحققًا ومذاقًا حتى إذا ما انتهينا إلى قمة الإخلاص فقد وقفنا على نهاية الفناء وهي فناء الفناء كما يسميه الصوفية.

هذا من الناحية النظرية البحتة في الحديث عن الإخلاص وصلته بالفناء، أما من ناحية التطبيق فلا بأس أن نسوق بعض الأمثلة لنرى كيف يتلازم الفناء مع الإخلاص أو كيف يحتضن الإخلاص الفناء عند القيام بكل عبادة أو شعيرة.

ففي الصلاة مثلاً لا يقتصرون على الإخلاص العادي الذي يبتعد فيه الإنسان عن عيون الخلق وإنما يطلبون الإخلاص في مرتبته الراقية الذي يغيب فيه العبد عن الفعل أو يغيب فيه عن نفسه، قال أحمد بن أبي الحواري لأبي سليمان الداراني: صَليت صلاة في خلوة فوجدت لها لذة، فقال الداراني أي شيء لذّلكْ فيها؟ قال أحمد: حيث لم يرني أحد، قال الثاني أنك لضعيف حيث خطر بقلبك ذكر الخلق[1].

أما الإخلاص القوي والمخلص الثابت فهو عند الكلاباذي التجريد عن العلائق والتفريد بالحقائق[2] ومن كان كذلك فني عن فعله و لم يتطلع إلا إلى الحق وربما يغيب عن شعوره بنفسه كما غاب المعلى بن منصور الرازي عندما كان يصلي فوقع عليه كور الزنابير فما انفلت من صلاته حتى أتمها وانتفخت

---

(١) طبقات السلمي: ٢٠.

(٢) التعرف ١٤٣.

رأسه وهو لا يدري[1].

وأشـــد من هذا فإن الروايات ترد إلينا على أن الرسول ﷺ كان يقوم الليل حـــتى تتورم قدماه ومع ذلك يقول عن تلك الصلاة المليئة إخلاصًا «**جعلت قرة عيني في الصلاة**» وكان يفر من الدنيا والخلق إليها قائلا: «**أرحنا يا بلال بالصلاة**»

وكذلـــك الصوم المعتد به عند القوم هو ما تحققت فيه الغيبة عن رؤية الخلق بـــرؤية الحق عز وجل على حد تعبير أبي الحسين بن هند الفارسي من أصحاب الجنـــيد، ويفسر الكلاباذي قول النبي «**الصوم جنة**» قائلا: إنه حجاب عما دون الحق من الخلق والصفات الذميمة، وهو نوع توسع عما عليه تفسير رجال الظاهر ثم يقول: إنه لما كان الصوم متجهًا نحو اللـــه وحده وتسقط معه جميع العوارض صـــح إثبات الياء[2]، مع ذاته تعالى في الحديث «**الصوم لي**» ولم يصح إثباتها مع العبد فلا يقول صومي.

والذكـــر أيضًا لا يكتمل إلا بالإخلاص عن رؤيته بحيث يغيب الذاكر عن الذكـــر لاستغراقه وبقائه بالمذكور، قال علي بن محمد المزين: متى ظهرت الآخرة فنيـــت الدنـــيا، ومتى ما ظهر ذكر اللـــه فنيت فيه الدنيا والآخرة، وإذا تحققت الأذكـــار في العـــبد وذكره وبقي المذكور وصفاته[3] ويقول أبو محمد الجريري: ذكرك منوط بك إلى أن يتصل ذكرك بذكره إذ ذاك يرفع ويخلص من العلل فما قارن حدث قدمًا إلا تلاشى وبقي الأصل ونبت الفروع كأن لم تكن[4].

(١) البغدادي: تاريخ بغداد ج١٣: ١٨٩.
(٢) التعرف ١٤٣.
(٣) طبقات الشعراني: ج١: ٩٥.
(٤) طبقات السلمي: ٦٢.

وهكذا كما رأينا تتشابك المعاني وتلتحم، ويظهر الفناء في كل عبادة أو نسك على أنه ذوق خاص من مذاقات الإخلاص في درجاته العليا وإذا سرى الإخلاص مع كل عبادة سقطت الحظوظ والأهواء عن العبد وانقشعت الحجب وترقرق القلب، وما زال السالك ينتقل من واحدة إلى أخرى ذاهبًا من نفسه إلى ربه حتى يفنى عنها ويبقى به جل جلاله، فيكون الإخلاص في كل عمل شرعي أصلاً جامعًا ومعنًى شاملا للفناء الصوفي.

والتدريب عليه مع كل مطلب ديني إنما هو في الحقيقة تدريب على إفناء النفس عن النظر إلى الخلق والفعل، ولا شك أن عملية التدريب على الإخلاص عندما تؤدى بصدق وجدية تنقل العبد من عوارضه وعوائقه وتبقيه مع عبادة الله وحده لا شريك له قال تعالى ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ ﴾ [البينة: ٥] أي موحدين لا يشركون شيئًا ولا يكون شيء من الحركات والسكنات إلا لله كما يقول القرطبي والفخر الرازي والقشيري(١).

ج) الفناء قمة المقام أو الحال

إذا كانت العقيدة قد أوصلت في مرحلة التوحيد الخاص إلى الفناء، والعبادة المغمورة بالإخلاص قد أسقطت عن العبد رؤيته لعمله ولنفسه، فإن علم الأخلاق الصوفي المرتكز أساسًا على مجموعة من الفضائل الهامة التي سماها رجال الطريق بالمقامات، يقود السالك إلى منازل الفناء، وذلك عندما يقوم العبد بعمليات التمرين الأخلاقية المطلوبة في بداية كل مقام، بأن يدخل فيه بإرادته طالبًا الاتصاف بفضيلته والتخلق بما تقتضيه معاني وحقائق هذا المقام، ومتخلصًا من الصفات المتعارضة مع المقام الذي يمرن نفسه عليه، ويظل كذلك متدرجًا في

---

(١) تفسير القرطبي: ٣٤، ٧٢ وتفسير الفخر ج٨ ٤٧٨ ولطائف الإشارات ج٦: ٣٢١.

الترقي حتى يأتي إلى نهاية المقام فيصير متحققًا بالصفة التي حرص عليها ومتجردًا من ضدها.

وطبقا لغاية الصوفي التي لا تسعى إلى زوال الصفة في حد ذاتها إنما تجتهد في إدراكها ونزع ما يضادها من الرذائل لكي تصبح النفس طاهرة فاضلة خالية من الكدر صالحة لأن تصل بالله اتصالا يحقق لها معارف لدنية وأسرارًا ربانية فإن تلك الغاية تدفع السالك إلى التخلص كذلك من النظر إلى صفاته وما يدور في نفسه لعلمه أن النظر حجاب عن الآمال البعيدة التي تتجاوز النفس وعالمها، ومن ثم فإنه بعد أن يدخل في المقام بإرادته يسعى جاهدًا أثناء تدرجه فيه لتعميق الفضيلة في ذاته من ناحية وللغيب عن الرغبة والتطلع إلى ما تخلق به من ناحية أخرى.

ولهذا تكون النتيجة في نهاية المقام هي الاتصاف به مع الفقد والمحو وقطع النظر عما حصل، ويصل به الأمر في نهاية المطاف أن يحدث فيه معنى الفضيلة التي عاشرها فترة طويلة وغاص فيها بأعماق كيانه شعورا جارفًا يغمر العبد فيفي ظاهره وباطنه ويمحو العبد ويذيبه ذوبانًا أكيدًا، ويصرفه عن الخلق والسوى ويجمعه على الله وحده، وتحدث تلك العملية مع كل مقام حتى ينتقل العبد عبر المقامات المتعددة من الفناء الجزئي في كل مقام إلى الفناء الكلي عندما ينتهي من قطعها واحدًا وحدًا، وما يقال في المقام يقال في الحال، فإن العبد في بدايته يحيا مستلذًا بمنحة الله له وعندما يمعن ويستغرق في هذه المنة يحيا مع مانحها لا معها، ويخلصه الحق من النظر إلى النعمة ويطلعه على المنعم جل جلاله.

وإذا أردنا أن نسوق بعض النماذج من المقامات للتدليل على صحة ما نذهب عليه وجدناهم يقولون عن بدايات التقوى: أنها اجتناب المعاصي ورد المظالم، ثم ينتقلون إلى الحديث عن وسطها فيرون ترك ذنوب القلب مع الاهتمام

بحسن التوجه وصدق اللجوء ولزوم الطاعة، وفي البدايات والوسط يكون العبد مـــا زال ناظرًا لتقواه ولفعله[1] ثم يترقون إلى النهاية التي تثمر حال الفناء، وفيها يكون الصوفي قد فارق الشعور بتقواه بعد ما استغرق بمعناها وبعد ما ارتحل من تقوى الظاهر إلى تقوى القلب إلى التقوى من رؤية التقوى.

وعن تلك المرحلة يحدثنا محمد بن شيخان: التقوى ترك كل ما دون الله[2]، وعليه ابن الخفيف والنصراباذي والروزباري والواسطي، أنشد النووي:

وإني اتقيـــــتك لا مهـــــا ... بـــة مـــن محـــاذرة المصـــير
أني وكـــــيف وأنـــــت لي ... إلـــف يفـــوق مـــدى السـمير
لكـــــن أجلـــــك إن أجـــــل ... ســـواك لـــلخطر الحقـــير[3]

فقـــد نقل هؤلاء التقوى إلى التبري من الحول والقوة ومن كل غير أو سوى وهذه المعاني بلا شك مرادفة للفناء، وما قيل في التقوى يقال في.

الــتوبة: حيث يراد بها أولا ترك الذنب والشعور بالندم ورد المظالم ثم يحدثنا ذو الــنون والســري والجنيد عن نهاياتها بأنها نسيان الذنب وترك كل ما سوى اللــه، والتائب من هنا من كان مع اللـــه وجهًا بلا قفًا[4].

أمـــا الـــزهد العام فهو الأعراض عن الدنيا والزهد الخاص قطع الطلب عن الخلــق بظاهـــر وبباطن وعدم رؤية الغير معطيا، والزهاد في هذا اللون قد شغلوا بالمعطي عن العطاء واغتنوا به وحده، وسلي قلبهم الأسباب كما جاء في عبارات

---

(١) الجيلاني: الغنية ج٢: ١٣٩.
(٢) الكلاباذي: التعرف: ٩٩ والغنية ج١٢٧١-١٢٨.
(٣) المراجع السابقة نفسها.
(٤) الرسالة القشيرية ٥١ التعرف ٩٣.

الروزباري وسهل بن علي الأصبهاني وابن خفيف(١).

وبداية **الورع** التورع عن المحرم والشبهة، ووسطه ورع عن الحلال ونهايته البعد والتعفف عن كل ما يشتت القلب عن الحق ولو طرفة عين وعن كل ما يشغل عن المولى سبحانه حسبما أشار الداراني ويحيى والشبلي(٢).

والخوف بالمعنى العام هو خوف العقوبة أو خوف فوت الجنة.

وبالمعنى الخاص الذي يتوسط فضيلته خوف فوت المقام أو خوف **القطعية** وأما الذين تحققوا بنهاياته فقد أفنوا حظوظهم الحالية والمستقبلة وهربوا منها إلى الله واعتبروا الخوف في البداية حجاب بين العبد وربّه لتطلع أرباب البدايات إلى المستقبل والوقت الثاني ويقول أبو بكر الواسطي إذا ظهر الحق على السرائر لا يبقى فيه فضلة لخوف ولا لرجاء لأن شواهده قد اصطلمت الأسرار وملكتها فلم يبق فيها مساغ لذكر حدثان ولا للآثار البشرية الراكنة إلى الغير(٣).

ولعل **التوكل** من أول المقامات صلة بالفناء في بدايته ونهايته، لأن البدء تفويض الأمر إلى الله وحده، والوسط موت النفس عن ذهاب حظوظها من الأسباب وإسقاط رؤية الوسائط، على حد قول النهرجوري ورويم(٤)، وأما النهاية فإيواء إلى الله وحده وتعلق بأعلى الحقائق، والفناء عن التوكل برؤية الوكيل، وأن يكون العبد لله كما لم يكن فيكون الله له كما لم يزل(٥).

---

(١) اللمع ٧٤ وعوارف المعارف ٢٤٧ والرسالة ٦١.

(٢) الرسالة ٥٨ واللمع ٧١.

(٣) الرسالة: ٦٦.

(٤) اللمع: ١٧٧ وتاريخ بغداد ج٨: ٤٣١.

(٥) التعرف ١٠١.

وهكذا كلما وصل الصوفي إلى قمة الحال أو المقام نسي عمله في جنب الله، ولذا قسم الهروي كل مقام أو حال إلى منازل ثلاثة، وجعل المنزل الثالث مرادفا للفناء تمامًا، لكونه درجة تمحى فيها رؤية العبد لمنزله لبقائه بالله، واعتبر ابن تيمية صاحب هذا المنزل من الكمل، حيث شهد الأفعال قائمة به سبحانه وما شهد الأمور على ما هي عليه[1].

وعلق المفسرون على قوله سبحانه ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۝ قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الأنعام: ١٦٢-١٦٣] فقال القرطبي أفرده بالتقرب بها إليه وقال الفخر الرازي أمر رسوله أن يبين أن صلاته وسائر عباداته وحياته ومماته كلها واقعة بخلق الله تعالى وتقديره وقضائه وحكمته لا شريك له في ذلك وقال ابن كثير لأنه رب كل شيء ومليكه وله الخلق والأمر[2]. أي أن رجال التصوف السني والسلفي كالهروي وابن تيمية ورجال التفسير قد صححوا الفناء في هذا الدور وطالبوا به وساندهم النصوص في ذلك.

ملاحظات على طريق التجربة

بعد أن انتهينا من الحديث عن التجربة النفسية عبر التوحيد والعبادة والأخلاق وصولا إلى الفناء تستوقفنا ملاحظتان هامتان

الملاحظة الأولى: ربما يتصور للبعض سهولة هذا التمرين أو بساطة التدريب الذي قام به رجال الطريق خلال العمليات الثلاثة التي فصلناها والتي تثمر حال الفناء وليس كذلك فإنها نتيجة جهد شاق وكفاح سنين طويلة يقضيها الصوفي

---

(١) ابن تيمية: الفتاوى ج٢: ٤٠٠.

(٢) تفسير القرطبي ٢٥٨٨ وتفسير الفخر ج٤:١٧٤ وتفسير ابن كثير ج٣: ٣٧٨.

في جهاد نفسه وقطع علائقها.

وما أدل على ذلك من أن أبا يزيد البسطامي قضى في هذه العملية ذهاء ثلاثة وعشرين عامًا وزعها بين صهر النفس وطرقها وبين جلاء القلب والتخلص من الحظوظ والرغائب الدنيوية حتى قطع العقبات الست من فطم الجوارح عن المخالفات وفطم النفس عن المألوفات والقلب عن الرعونات والسر عن الكدورات والروح عن البخارات والعقل عن الخيالات الوهمية، وبعدها نال الحكم القلبية والأسرار اللدنية والمناجاة الملكوتية وأنوار المنازلات وأقمار المشاهدات، وهبط رياض الحضرة القدسية، واتصلت إرادته بمشيئة الله أو ردت نفسه إلى قلبه وقلبه إلى حسن الظن والظن إلى الإرادة والإرادة بالمشيئة[1]، وكذلك استغرقت فترة التجربة عند الجنيد أربعين عامًا حتى قال: قعدت ثلاثين سنة حارثًا على باب القلب وحفظت القلب، وقد حافظ على القلب عشر سنوات؛ والآن بعد عشرين سنة لا أعلم شيئا عن القلب ولا يعرف القلب عني شيئًا، ويصف صورة المجاهدة قائلا: غادرت الدهر بحيث بكى علي أهل الأرض والسماء، ثم صرت بحيث كنت أبكي أنا على غيابهم، والآن صرت لا أعلم عنهم ولا عن نفسي شيئًا[2]، لبقائه مع مولاه عز وجل، ومثل هذه الأعوام بمراحلها وعقباتها ومجاهداتها تحتاج إلى قوة وإلى صبر وجلد وإلى رجال من أرباب الفتوة.

وأما الملاحظة الثانية: فإننا نرى البسطامي والجنيد وغيرهما من الصوفية الغزالي والجيلاني أثناء حديثهم عن الفناء يستخدمون ألفاظًا إرادية مثل: مكث وقعدت وغادرت وفقدت وناديت، ومثل افن ومت كما استعملوا عبارات المكابدة والأمانة. وكلها تدل صراحة على تدخل الإرادة في السلوك إلى الفناء، وكأنهم لا

(١) مناقب أبي يزيد: ٧٥ وروضة الطالبين للغزالي ١٠٤-١٠٥.

(٢) العطار: تذكرة الأولياء باب ١٣ ترجمة الجنيد.

يرون أمانة الإرادة الإنسانية كلية وإنما يقصدون تعديلها من الركون إلى ذاتها والاعتماد على قدرة صاحبها إلى التوجه إلى الله والثقة في إرادته ومشيئته وحوله وقوته.

كما احتاجوا إلى الإرادة الإنسانية في العمل والطاعة كي تتصفى النفس وتنقشع الحجب وتسقط العوائق والصفات الدنيئة فيبقى العبد مع الله في أسراره ومواهبه، وإذا كان الأمر كذلك وأن الإرادة باقية في فناء الأفعال وفناء الصفات فإن الصوفية ليسوا جبريين ولا يسعون إلى ذلك بالغا ما بلغ فناؤهم، وكل همهم أن تتبدل الصفات إلى الأفضل وأن يكونوا عبيد الْمَلِكِ لا عبيد الْمُلْكِ.

الخصائص الهامة لحال الفناء:

إذا كنا وقفنا على الفناء تعريفا وتقسيما وإمكانا وطريقا فيهمنا الآن أن نتأمل بعض الحقائق المتصلة بطبيعة هذا النوع من الفناء الإرادي والتي نحددها في ثلاث خصائص جوهرية.

١- الفناء عبودية شرعية: من الملاحظ أن الصوفية اهتموا بالموت عن الفعل والصفة لكي توهب لهم الحياة البقائية مع الله كما جاء في قول معروف الكرخي:

موت التقي حياة لا انقطاع لها ... قد مات قوم وهم في الناس أحياء[1]

وتنادى بهذا الحلاج والجيلاني، وربما تحقق لهم من وراء البحث عن هذه الغاية شيء من التلاشي الزمني أو التلاشي الحسي، أما الأول فقد وقع للبسطامي

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج٣: ٢٠٧.

حين سأله خادمه: كيف أصبحت؟ فقال أبو يزيد لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لا صفة لي[1].

والمراد بتلاشي الوقت هو عدم الشعور بالوقت الزمني لا الوقت الشرعي لقيامهم بحقه، والمنفي من الصفة هو تسلطها لا حقيقتها وإلا ذهبت البشرية، وقد وقع التلاشي الحسي للبعض مثل النوري والشبلي وأبي حمزة البغدادي وسهل التستري وعبر عنه السري فقال: قد يبلغ العبد حدا لو ضرب على وجهه بالسيف لم يشعر به ومع هذا فقد بين الكلاباذي أن مثل هؤلاء لا يقتدى بهم في أوقات تلاشيهم ولا يعدون أئمة فيه وإنما الأئمة من بقوا بالله محفوظين وصار تصرفه بالعناية الربانية في حال مواجيدهم[2].

وقرر السهروردي أن فقد الحس نادر وليس بضروري في السلوك ولا في الفناء وهاجمه ابن القيم وإن عذر أربابه لغلبة الحال عليهم كما عذرهم ابن تيمية. وبجانب أن الفناء لا يستلزم التلاشي الحسن أو التمييز كما رأينا فإنه كذلك لا يقتضي فناء البشرية ولا زوال العبودية، والبقاء لا ينقل العبد فوق رتبته الافتقارية أي لا يريد الصوفية من وراء علمي الفناء والبقاء سوى التحقق بالعجز والانكسار تحت عز الربوبية وقهرها، وأن يكون الصوفية قطرة في بحر القدرة يتحرك بأمرها ولا يشعر برغائب نفسه وشهواتها، وأن يحس بلذة في حال البقاء تفقده التعلق بالغير والسوى وتحول قلبه من الأشياء إلى رب الأشياء ويكون مع الله بلا هم، حسبما جاء في أقوال العطار وابن أبي الخير وابن مستودع والبطائحي وحماد ابن مسلم، ومن هنا فإن النهرجوري والسراج قد شددا على

---

(١) مناقب أبي يزيد ٧٠.

(٢) التعرف: ١٢٦، ١٣٠-١٣٢ واللمع ٣٠٦ والرسالة ج١: ١٩٩ ط د/عبد الحليم، ٢٠٠ والصوفية في الإسلام لنيكلسون ٦٥-٦٦.

ملازمة العبودية الخالصة للعلمين مما وحذرا من المخالفة وصرحا بأن من لم تصحبه العبودية في الفناء والبقاء فهو مدع وأن ما وراء العبودية إلا المغاليط والزندقة والجهل، وعلى ذلك القرمسني وداود بن ماخلا[1]. وإذا فأحكام العبودية لا تفارق السالك في الحالين على أي درجة من الفناء والبقاء سواء كانت الأولى التي معنا أم الدرجة الشهودية أم الثالثة الوجودية، ويكفينا أن نعلم أن النبي وصل إلى رتبة النبوة وأوحى إليه وهو بشر ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [الكهف: ١١٠] وترقى إلى ما فوق السموات السبع ورأى ما رأى وهو عبد ﴿ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ ﴾ [الإسراء: ١] ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴾ [النجم: ١٠].

وتبني تلك الفكرة بشدة كل من ابن تيمية وابن القيم. وقالا إنها حال الأكابر من الصحابة والتابعين[2] ،وأيضًا فالذين بقيت لهم أحكام العبودية ولزموا الشرع في جميع تصرفاتهم وتنقلاتهم النفسية باعتباره حاكما على السلوك والأذواق وعلى حد مذهب الجيلاني والشيخ أبي المواهب الشاذلي[3]،هم الذين يقتدى بهم ويصح رد المريدين والطالبين إليهم ليتلقوا على أيديهم وسائل التربية ومناهج التعليم الشرعية الصحيحة وهم الكمل من الأولياء.

٣- **تغاير حقيقة الفناء عن النرفانا:** لما وضح أن أصول الفناء قد وجدت في الكتاب والسنة، وأن الفناء ليس سلبا وإنما هناك تلازم ظاهر بينه وبين البقاء بالله وبإرادته ومشيئته، وصح أن طريق الفناء هو الجذب الإلهي أو التدريب والسلوك على هدى من الشرع، ورأينا كيف ارتبط الفناء بالتوحيد

(١) اللمع ٢٨٤، ٥٤٣، طبقات السلمي ٩٨، وطبقات الشعراني ج١: ١٦٢.
(٢) ابن تيمية الرسائل والمسائل ج١: ٨٥ ومدارج السالكين ج١ج٢ باب الفناء.
(٣) الجيلاني: الفتح الرباني ٣٩، ٨٥، ١٧٣ وطبقات الشعراني ج٢ ٦٢.

والإخلاص والفضائل الشرعية، وكيف أن أبا يعقوب النهرجوري جعله رديف علم الرضا سوءا بسواء، ولما كان كذلك برزت أمامنا حقيقة لا يجوز المراء فيها وهي أن الفناء شيء يختلف تمامًا عن الغنو سطية القديمة وعن النرفانا الهندية، ويتميزًا عنهما تميزا جوهريًّا سواء في الطريق أم في الغاية، لأن الطريق هو الشرع والغاية إيجاب وبقاء بعكس النرفانا التي لا تعتمد على شريعة في عمليات التدريب وليست إلا سلبا فقط لا بقاء معها ولا فناء من أجل شيء، وبهذا اعترف «فيليب حتي»[1] وتردد نيكلسون فمرة قرر ما قلناه ومرة أنكر كما أنكر آدم متز[2] وكلامهم في هذا المجال لا يساوي الحبر الذي يكتب به وفهومهم قد تعلقت بوجه الشبه الظاهر دون أن تحيط بالمسائل على وجه إجمالي ودون أن تتعمق في الأمور الجوهرية وفي الطرق والغايات الحقيقية.

٣- **التلون والثبات في حال الفناء**: اختلف الصوفية حول دوام حال الفناء وتغيره فذهب أهل التحقيق منهم كالخراز والجنيد والنوري إلى أنه يدوم مع صاحبه لأن العودة إلى الصفات سلب بعد عطاء وهو لا يليق به سبحانه، ولأن السلب قد يومئ إلى البداء والبداء على الله مستحيل، وإذا اعترض عليهم معترض بأن الردة جائزة فلم لا تجوز العودة من الفناء؟ أجابوا: بأن الإيمان القائم على الأدلة واليقين والشهود لا ردة فيه بخلاف إيمان اللسان فهو الذي يعتريه الشك والتردد[3]، و البقاء مع المكاشفة كالإيمان المبني على الأدلة اليقينية لا عودة فيه.

(١) حتي: الإسلام منهج حياة ١٣٥.
(٢) نيكلسون: الصوفية في الإسلام ٢٣-٢٤، متز: الحضارة الإسلامية ج٢: ١٥.
(٣) الكلاباذي: التعرف: ١٢٥.

وتحمس لهذا الرأي القشيري أيضًا، بينما جوز الغزالي والجيلاني التلون والرجوع لأن هذه الحالة كالبرق الخاطف لا يثبت ولا يدوم، وإن دام لم تطقه العقول البشرية، فربما اضطرب تحت أعبائه اضطرابا تهلك به نفسه وهي كلمح البصر أو هو أقرب، وتلك حالة نادرة كالكبريت الأحمر، وحجتهم في ذلك أن طبع الإنسان أصل فيه والحول والأسباب الأمور أصيلة في هذا الطبع، ومهما تغلبت عليه أحوال فأفنته لا يمحى تمامًا، فالبقاء بالصفات أصل والفناء عارض والعارض لا يستمر(١).

والحقيقة التي يمكن أن نشمها من خلال هذا الخلاف أنه لم يرد على جهة واحدة، بل قصد أنصار الثبات ومؤيدو الدوام بما قالوه مرحلة الفناء الإرادي التي تتعدل فيها صفات النفس وتستقر وتتحول فيها غايات القلب وتثبت، ويتثبت يقين العبد بربه فيدوم وتخالط بشاشتة القلوب فيبقى حتى يصير الفناء له طابعًا والبقاء له مقامًا، ودوام مثل هذه الأحوال جائز عند القشيري لارتفاعهم عن التغير(٢).

كما أن إسحاق بن المولد يرى أن فناء العبد بعد أن يمر بمراحل التجربة الطويلة باق بقاء الأبد وكذا بقاءه، وأما أنصار التغير وعدم الثبات فقد انصب كلامهم كما رأينا على حالة من الفناء تختلف عن الفناء الإرادي الذي تحدث عنه الخراز ومن بعده، إذ عنى الغزالي والجيلاني الفناء الشهودي ولذا شبهوه بالبرق وبلمح البصر وبالكبريت الأحمر وهذه التشبيهات لا توجد إلا في الحالات النادرة التي تتفق مع الشهود.

---

(١) الغزالي: الإحياء ج٢: ٢٥٦، ٢٢٥ والأربعين: ٦٦ وانظر ترجمة الجيلاني في طبقات الشعراني ج١: ١٠٩.

(٢) الرسالة وطبقات السلمي: ١٠٠.

وما دامت المراحل مختلفة فلا خلاف بين الصوفية على وجه الحقيقة، والنصوص الدينية تدلنا على أن الصحابة والتابعين قد تثبوا على اليقين والاعتقاد بأن الله فاعل لكل شيء كما قدمنا من أقوالهم في أول الفصل، كما تدلنا على أن النبي ﷺ بين لهم أن الفناء الشهودي لا يدوم عندما اشتكوا له من تغير حالهم بعيدا عنه عما يكونون عليه معه فقال: «**لو بقيتم كما كنتم عندي لصافحتكم الملائكة**» ولكن «**ساعة وساعة**» حسبما ورد في الروايات.

الأحوال المرادفة للفناء الإرادي

للصوفية أحوال تتشابه مع الفناء في الأصل والغاية وقد وضعوا لها اصطلاحات شتى نشير إلى بعضها وإلى وجه التقارب بينها وبين الفناء.

(أ) **الغربة**: إذا وازنا بين الفناء من الدرجة الأولى وهو الفناء الإرادي الذي نتحدث عنه في هذا الفصل وجدناه يتمشى بداية ووسطًا ونهاية مع حال الغربة، ففي البداية نرى السالك يدخل بإرادته ليحاول التخلص من سيطرة بشريته المادية وجبلته الطبيعية، وهذا يشبه حال الاغتراب الأول أو حال الغريب وهو ينسل من الأمثال والأشباه، فيعرفه أبو حمزة الخرساني بأنه المستوحش من الإلف، ويقول أبو عبد الله الصبيحي: هو البعيد عن وطنه وهو مقيم فيه، أو هو الذي لا جنس له[1]. ويطلق عليه الإمام الهروي حال الانفراد بالجسم والقصد، بعيدًا عن الخلق والنفس وشهواتها وعن المألوفات والعادات والذيوع والجهل والفساد والنفاق طلبًا للصلاح والعلم والحضور والبقاء مع الله سبحانه[2]، وإنما استوحشوا بهذا الملك عن الإلف والجنس وبعدوا عن الوطن الذي يعيشون فيه وبين ربوعه لانفرادهم بحال

---

(١) طبقات السلمي: ٧٩-٨٠.

(٢) ابن القيم: مدارج السالكين: ج٣: ١٩٤-١٩٥، ٢٠١، ابن عربي الفتوحات المكية ج٢: ٦٩٥.

الرسوخ في العلم والمعرفة والتمسك بالسنة وقد رغب الناس عنها، ولاتصافهم بتجريد التوحيد وترك الانتساب إلى أحد غير الله ورسوله ومفارقتهم الغير والخلق، وبهذا كانوا غرباء بالنية والتوجه والإرادة، وكانوا بحق «**يصلحون إذا فسد الناس**» ويزيدون إذا نقصوا. وهم «**الفرارون بدينهم**» أو «**النزاع في القبائل**» كما حدثنا رسول الله ﷺ، فقد اجتمعت بدايات الفناء وبدايات الاغتراب في الاستيحاش من الخلق والتخلي عن الرديء من الصفات للبقاء مع الله ومع الفضيلة، وأيضًا تشابها في وجود الإرادة وظهورها لدى كل منهما.

وإذا كان وسط الفناء الإرادي هو الرضا بمجاري الأقدار والتحقق بمعاني الصفات فإنه يشبه وسط الاغتراب وهو المسمى الانفراد بالحال، وفيه يكون السالك قد غرب عن حوله بحول الله وعن صفاته بصفات الحق كما هو عند ابن عربي وابن القيم(١).

وعندما ينتقل السالك في الفناء الأول إلى نسيان الإرادة والصفة ويتفق مع الغريب في الدرجة الثالثة عندما يغترب بالهمة والتوجه، ويذهب من الممكن إلى الواجب ومن الإمكان إلى الوجود ومن المعرفة بوسائلها التقليدية إلى المعروف بمنحه ومواهبه، ورجال الدرجة الثانية والثالثة من الفانين أو المغتربين هم الأخفياء الأتقياء أو كما يقول الله «**إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من صلاته أحسن عبادة ربه وكان رزقه كفافًا، وكان مع ذلك غامضًا في الناس لا يشار إليه بالأصابع، وصبر على ذلك حتى لقي الله ثم حلت منيته، وقل تراثه وقلت بواكيه**» فإجراء الموازنة بين الفناء في درجته الأولى التي نتحدث عنها وهي

---

(١) ابن عربي الفتوحات ج٢: ٦٩٦ ومدارج السالكين ج٣: ٢٠٢.

المسماة بالفناء الإرادي في بدايته ووسطه ونهايته تعطينا حق الحكم بأنه يشبه حال الغربة في درجاتها الثلاثة، وبذا يلتقي الفناء في مرحلته الأولى مع الاغتراب في مراحله كلها، وكم نعجب في هذه المواقف وغيرها ونحن نرى ابن تيمية ينقل عن الهروي السلفي بينما ينقل ابن تيمية وابن القيم عن ابن عربي كثيرًا من مواقفه وأقواله مما يجعلنا نقول: إن العداء ليس شاملاً لكل المواقف ولكن لبعضها كالوحدة الوجودية والدينية ونظائرهما مما يحاربه رجال التصوف السلفي في فكر ابن عربي ويقفون له بالمرصاد من أجله و وإن اتفقوا معه في مسائل أخرى، فهناك موافقات وهناك مخالفات.

(ب)**الغيبة**: وقفت الغربة كما رأينا عند درجات الفناء الإرادي أما الغيبة فإنها أفسح من الغربة ولذا فهي تتشابه مع الفناء في بداياتها ووسطها وتفوقه في نهايتها حيث تتفق مع الدرجة الثالثة منها مع الفناء الشهودي وما بعده أما بدايات الغيبة وأوائلها التي حدثنا عنها ذو النون بقوله: من غيب عن ملاحظة نفسه فقد استمكن من الإخلاص، ومن كان حظه في الأشياء هو لا يبالي ما فاته مما هو دونه[1].

والتي أشار إليها الهروي بأنها غيبة المريد في تخلص القصد عن أيدي العلائق ودرك العوائق لالتماس الحقائق، وبمعنى أن ينقطع السالك عن المألوفات والحجب ليتجه إلى الحقيقة الأحدية فيرى كل شيء منه وما سواه باطل.

ووسطها الذي عرفه الكلاباذي فقال: أن يغيب السالك عن حظوظ نفسه فلا يراها وهي قائمة معه موجودة فيه غير أنه غائب عنها لبقائه مع الحق، والذي قال عنه الهروي والقشيري بأنه غيبة العبد عن رسوم العلم أو عن علم ما يجري

(١) طبقات السلمي: ١١.

من أحوال الخلق وعلل السعي ورخص الفتور لاشتغال الحس بم أورد عليه ولبقاء القلب مع الواحد الأحد[1]. فإن هذه الأقوال في الدورين الخاصين بما تتشابه مع بدايـات الفـناء بالإرادة والقصد مع الفناء الصوفي من العلم لبقائه بالمعلوم وعن الحـال والمعـرفة لـبقائه مع الوهاب والمعروف، كما يتفقان في عملية التدريب والـتمرين حـتى يستطيع الولي الغيبة عن الفعل أو الصفة أو الفناء عنهما، وقد تحدث الغيبة بالجذب كما هو الحال في الفناء، نظهرهما في تحقيق الفناء والبقاء إلى هـذا الحـد بحال الغرق. ولكن الغيبة تختلف عن الفناء الإرادي فيما يسمى بغية الغيبة حيث تكون مرادفة لحال الفناء الشهودي أو الوجودي أو الوجودي.

(ج) المحـو: المحو والإثبات متلقان أصلا بقدرة قال تعالى: ﴿يمحو اللـه ما يشاء ويثبت﴾ [الرعد: ٣٩] ثم نقلها الصوفية إلى معان تليق بهم وإلى حقائق تتصل بسـلوكهم، قالوا عن المحو «رفع أوصاف العادة، وقيل إزالة العلة وقيل ما سـتره الحـق ونفـاه» وذلـك في مقابل الإثبات الذي هو «إقامة أحكام العـبادة»[2] وبالـنظر في هذه التعريفات نرى أنها أشارت إلى محو الصفات الذمـيمة لإثـبات الحميدة، ومحو الزلة عن الظاهر لإثبات المعاملات، ومحو الغفلـة عـن الضـمائر لإثبات المنازلات، ومحو العلة لإثبات المواصلات، وصـاحب حـال المحو تزول عنه أوصاف العادة ولا تخمد لعلة ولا تمحي الأسباب، والمحو يبقى أثرا في العبد ولا يفنيه بالكلية، وأيضًا فإن كلمات رفع وإزالـة وإقامة الواردة في الأقوال الشارحة السابقة تدل على طريق التمرين والكسب، بينما يشير التعريف القائل: ما ستره الحق ونفاه إلى الجذب، ومن هـنا تشابه المحو في كونه دالاً على حسن التوجه وقطع النظر عن الغير، وعن تعديل الصفات مع الفناء الإرادي تشابها تامًا.

---

(١) التعرف ١١٦ والرسالة: ٤٠ مدارج السالكين ج٣: ٢١٠-٢١٣.

(٢) ابن عربي كتاب المصطلحات الصوفية: ٦ والرسالة: ٤٢، الفتوحات ج٢: ٧٢٨-٧٢٩.

المذاقات البقائية في المرحلة الأولى الفنائية:

ما زلنا قريبي عهد بتلازم البقاء للفناء وجودًا وقدرًا، ومع أنهما متلازمان إلا أن البقاء أعلى وأرقى لأن الفناء عن الأدنى في المنزلة أبدًا عند الفاني والبقاء بالأعلى في المنزلة أبدا عند الباقي، والفناء نسبة إلى الخلق والبقاء نسبة إلى الحق، والفناء بداية وبالبقاء غاية، وهو القوة التي دفعت العبد لأن يفنى عن السوى فله الأولية الباعثة وله الغلبة والسلطان، والفناء إسقاط للخلق، والبقاء طلب للحق وإحضار له في القلب وتعقل لأحكامه، والفناء نعت بشري والبقاء نعت إلهي ﴿ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾ [طه:٧٣] ونسبته إلى ذاته سبحانه ذاتية، ولكنه ينسب أيضًا إلى العبد بنسبة شرفية راجعة إلى عطاء الله سبحانه بحيث يكون العبد في تلك النسبة وفي حال التعلق والطلب مستعينا بالله قويًا بقوته عزيزًا بعزته محبًّا له ولإرادته مكثرًا من خدمته.

ولما كان البقاء ذا نسبتين: إحداهما أصلية والأخرى شرفية كان من هاتين أفضل من الفناء الذي لا يحتمل إلا نسبة واحدة، علاوة على أن البقاء يثبت أكثر من الفناء، فالبقاء لكل هذه المميزات أعلى وأسمى من الفناء.

ولما كان البقاء متلازمًا مع الفناء اقتضى هذا أن يكون للبقاء في كل درجة من درجات الفناء تعريفات مميزة وأن يكون له مذاقات تناسب كل درجة، وسنتناول هنا التعريفات الهامة المناسبة لحال البقاء الملازم للفناء الإرادي ثم نتحدث عن المذاقات والأحوال التي تليق بمصاحبة تلك الدرجة من الفناء، أما التعريفات فإن أشملها ما قاله الإمام الهروي البقاء اسم لما بقى قائمًا بعد فناء الشواهد وسقوطها، وإنما كان أشمل لأن كلمة الشواهد التي يراد بها المعالم والرسوم جامعة لفناء الفعل والصفة، فإذا فنيت الشواهد بهذا الاعتبار بقي العبد قائمًا مع الله في ذاته وفعله وصفاته ومقتضياتها، وتحقق بكثير من الأذواق والمواهب والأحوال.

وقد يتضح شمول تعريف الهروي لو عرجنا على بعض التعريفات التي ذكرها ابن عربي والتي نجدها تفصيلا لما أجمل عند الإمام الهروي فمرة يقول محي الدين إنه: بقاء الطاعات لفناء المعاصي، وهذا إشارة إلى فناء الصفات الذميمة وفناء المخالفات للبقاء بالصفات الحميدة والعبادات، ومرة أخرى يقول: هو بقاء رؤية العبد قيام الله على كل شيء بفناء العبد عن رؤية فعله لذاته أو أنه بالحق للفناء عن الخلق، وهذان التعريفان بيان للفناء الفعلي والخلقي التابع للتوحيد. فما قاله ابن عربي تفصيل لما ساقه الهروي[1].

وبعدما عرفنا أن الفناء فناء الصفات الرذيلة والشهوات والأهواء والحجب كلها فما هي المذاقات البقائية التي يمكن أن يبقى بها السالك بعد الفناء عن كل ما ذكر في هذا الفصل؟ وبعبارة أخرى إذا كانت النفس والقلب قد تهيأتا لاستقبال المنح الربانية بعد أن أزيلت العوائق والعوارض والغواشي فما هي الأحوال التي يمكن أن يذوقها السالك وأن تتوارد على قلبه في هذا الدور الفنائي؟.

وللإجابة على هذا السؤال لابد أن نتتبع الأحوال ونتخير المذاق المناسب لما عليه الصوفي هنا في هذا اللون من الفناء، وأن نراعي الحال الذي يرد على العبد ويوهب له وما زال السالك فيه بقية لم يستحوذ عليه الفناء بالكلية، أي إن الأحوال المطابقة للفناء الإرادي هي التي تمنح للقلب في عدم استغراقه كاملا، لأن الفناء هنا لم يصح رسم البشرية كلية ولذا فمن الضروري أن يكون البقاء صالحًا ومناسبًا مع تلك الحالة، وأن يكون من المواهب الممنوحة لقلب فيه بقية؛ التزامًا بالمبدأ القائل: إن الفناء والبقاء متلازمان في الوجود والدرجة والقوة والضعف والاستغراق والشعور، وبتتبعنا للأحوال المطابقة لتلك الشروط نجد منها:

---

(١) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٦٧٨ وكتاب المصطلحات الصوفية: ٦، وابن القيم مدارج السالكين ج٣: ٣٨٤-٣٨٦.

الحضور في بداياته وإنما دخل كحال في البقاء التابع للفناء الإرادي لأن الحضور مصدر يدل على الحدث من جانب العبد،فلما قام بتوجهه وسلوكه بإرادته طلبا للحق كأنه قد حضر عنده مع أن المحضر للطالب والمقرب لقلبه هو الله حقيقة فوجه الشبه الأول هو تدخل الإرادة في حال الفناء وحال الحضور وهناك تقارب آخر بينهما هو أن الفناء الإرادي يحث عليه البرهان والحضور بالقلب بين يدي الله عز وجل يكون بنعت البرهان، والمعنى الجامع بينهما فوق هذا أن من فني عن الخلق وتطهرت صفاته استولى الحق على قلبه وصار غير غافل عن ربه ولا ساه، ومن ثم كان البقاء هنا بمعنى الحضور عند الخراز والسراج والقشيري والجيلاني[1]، كما يكون بمعنى المحاضرة التي هي مفعالة من جانبين، الأول هو العبد بمجاهدته وحسن قصده وإخلاصه وقطع النظر والثاني هو الحق ومنحه.

ويعتبر حال القرب من ألصق الأحوال بالبقاء في دورنا المعهود سواء في طريقه أم في ثماره، إذ أن رويم يقول القرب إزالة كل معترض ويقول محمد بن الخفيف «القرب طي المسافات بلطيف المداناة» وإزالة الاعتراضات من شهوة وهوًى وغير، وطي المسافات من رفع الحجب الفاصلة بين العبد وربه هو طريق البقاء التدريبي، وكذلك فثمار القرب تحقق الرضا بمجاري الأقدار، فمن المعلوم أنه: ليس على بساط القربة تسخط، والعبد القريب يرى صنائع الله عليه ويغيب بها عند رؤية أفعاله ومجاهدته حسبما صرح القرمسيني والكلاباذي والسهروردي[2].

وبالتالي فطريق البقاء والقرب هو التدريب والشرع كما قال محمد بن الخفيف، وثمارهما هي الرضا والغيبة عن الفعل والسوى.

---

(١) الرسالة: ٤١ واللمع ٤١٦ وفتوح الغيب ٦١.

(٢) طبقات السلمي: ٩٧، ١١٣ والتعرف ١٠٧ وعوارف المعارف ٣٢٤.

ومن المسلم به كذلك أن الوصال من الأحوال البقائية هنا لأن الواصل من اتصل بمحبوبه دون كل شيء سواه وغاب عن كل شيء سواه[1]، أي إن قلبه قد اتصل بالحق وبقي معه وانفصل سره عما دونه فلا يعظم غيره ولا يسمع إلا منه على حد عبارة الكلاباذي[2].

ويبين الجيلاني أن الوصال يعني خروجك عن الخلق والهوى والإرادة والمعنى والثبوت مع الفعل ومن غير أن يكون منك حركة فيك ولا في خلقه بل بحكمه وأمره وفعله، فهي حالة الفناء يعبر عنها بالوصول[3]،فقد انطبق الوصال مع البقاء المترتب على الفناء فإن شئت سميته بقاء من الدرجة الأولى أو وصالا بأي لفظ شئت فسم، وقد وافق السهروردي على ما قاله الجيلاني حرفا بحرف.

والمكاشفة والمعاينة داخلان في هذا الدور من البقاء، لأنهما يتعلقان بالبيان الذي لا يفتقر إلى تأمل الدليل وطلب السبيل، والذي يمحى به الريب وتنقشع الحجب ويخضع القلب لأمر الله وحكمه وإرادته ويراه فاعلاً وينقطع عن كل ما سواه كما ذهب إلى ذلك إبراهيم القصار وأحمد بن مسروق والقشيري[4].

وأحب أن أقول إن هذه المذاقات البقائية التي تلازم الفناء الإرادي هي أتم وأكمل الأحوال لكونها مرتبطة بالعمل والمعرفة أو بالبيان، ولأنها ممكنة الوقوع ويكثر الحصول عليها واستمرارها، كما أن السالك يلتزم فيها طريق الشرع ويكون في حالة صالحة لتطبيقه والقيام بسنته، ويكون مستغنيًا بالله منصرفا

---

(١) طبقات السلمي ١١٣.

(٢) التعرف: ١٠٨.

(٣) فتوح الغيب ١٢٤.

(٤) طبقات السلمي: ٨٣، ١٦ والرسالة.

عمـــا سواه، وباختصار هذه الأذواق التي أشرنا إليها تعتبر أكثر الأذواق وقوعاً ومنالا، وتعد بحق ثمارًا للفناء الأوثق إمكانًا وسلوكًا لاعتماده على أسس شرعية ثابتة وعلى قواعد تدريبية وطيدة.

الفصل الثالث

الشهود

بين الفناء عن السوي والفناء الأول

بعد أن عرضنا في الفصل السابق للفناء الإرادي وإمكانه وخصائصه وأذواقه ومـــرادفاته، نتحدث هنا عن الفناء من الدرجة الثانية وما يتبعه من بقاء الشهود، ونقـــول في البداية: إن الفناء من هذه الدرجة يختلف عما سبقه من حيث الحقيقة ومـــن حيث اللفظ، أما الحقيقة فإن الفناء عن شهود السوى لا يوجد إلا عندما ينتقل العبد من فناء الصفات المذمومة ومن فناء الإرادة كما كَانَ الحال فِي الفناء الأول إِلَـــى الفـــناء عن الشعور بجميع الصفات مذمومها ومحمودها وعن كل ما يدور في نفسه وما يتصل بباطنه وعن الأسرار واللوامع والطوالع.

وتخمد بشريته بجميع إحساساتها الأصلية والعارضة والممنوحة، وينقطع عن الكـــون ومـــا فيه ويتخلص من ملابسة الطباع ومطالب التعينات وعن كل أثر ورســـم وكـــل حـــظ دنيوي أو أخروي، وبإيجاز فلا بد أن يغيب السالك عن جوانيـــته كـــلها بمعنى لا يشهد منها صفة أو سرًّا، ولا يرى منها حكما ذاتيًّا أو وهبيًّا وأن يقطع النظر حتى عن الأسرار المستكنة في القلب وعن الأسباب والخلق وما يدور من حولـــه لاستهلاكه في العين عند لمعان نور الشهود لمعانًا يفني كل ما سوى المشهود ولا يبقى إلا الشاهد الذي هو صورة المشاهدة في نفس المشاهد ودون أن يحس أو يلتذ بأنوار المشاهد وكأن المشاهدة هنا فناء ليس فيها لذة ولا التذاذ وليس فيه خوف من سلب.

وذلـــك كلـــه لغيـــبة الصوفي بمعبوده عن عبادته وبمشهوده عن شهادته وبمذكـــوره عـــن ذكره، ولاصطلامه الناشئ عن تجلي الصفات أو الذات أو عن

مطالعة الجمال والجلال، وأصحاب هذا الحال هم المقربون الذين أيقنوا أنه من المحال أن ينفتح باب العلم وفي القلب لمحة للعالم بأسره، أو أن ينفتح باب الملكوت وما زالت فيه بقية من شهوة أو حس فتخلصوا من كل شيء وذاقوا عين الحقائق دون أن يشعروا.

وبموازنة بين هذه العبارات الجامعة لمعاني الفناء الشهودي وبين ما قلناه في الفناء الإرادي يتضح الفرق بينهما حقيقة من عدة وجوه: أهمها أن الأول يبدأ بالإرادة والثاني تلاشت فيه الإرادة لكونه مرحلة تبدأ بعد سقوطها، والأول لا تمتنع فيه رؤية الصفة أو الفعل خاصة في بدايته والثاني لا ينظر فيه السالك إلى شيء أصلاً منذ البداية والأول نشعر فيه بالمذاقات والأحوال والثاني فناء عن هذا الشعور وكل شعور لا يتصل بالمشهود، والأول للعبد فيه بقية والثاني تحقق للعبد بالتلاشي كاملاً.

وأما الفرق من ناحية اللفظ فإنه تابع للفروق السابقة أو للفروق الجوهرية التي استمعنا إليها لأن اللفظ فرع المعنى فكلما كان المعنى دقيقًا جاء اللفظ ينم عن دقته وكلما كان ظاهرًا وسطحيًا كان اللفظ كذلك، ففي الأول كان اللفظ دالاً على المحاولات المستمرة لإماتة الرذائل ولقطع التعلق بالأسباب والخلق، وكان مشيرًا إلى بقايا الشعور والحس، أما هنا في الفناء عن شهود السوى فإن العبارة دالة على المحو الكامل وعلى تلاشي الشعور بالأنية، وإليك صورة من صور هذا التعبير، سأل رجل سحنون المحب عن حاله فقال الصوفي:

أرسلت تسألني عني كيف كنت وما ... لاقيت بعدك من هم ومن حزن
لا كنت إن كنت أدري كيف كنت لا ولا ... لا كنت إن كنت أدري كيف لم أكن [1]

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج٩: ٢٣٦.

وقـــال أبو سعيد بن أبي الخير عن مرحلة فناء الشهود: لقد صرت لا أدري نفسي لأنني فنيت فيه، وتلك صفته ولم أكن أنا وسوف يكون هو ولن أكون أنا، والآن لا أســـتطيع أن أتـــنفس نفسًا بنفسي، ولست أدعي المشاهدة والتصوف والـــزهد فالشخص الذي ليس لـــه اسم هل يمكن أن يطلق عليه اسم، هذا محال ولـــيس بجائز[1]، وفي الفناء الأول كانت الألفاظ متصلة بالتوحيد والإخلاص أو الفضائل الشرعية أي كانت ذات طابع ديني صرف ولذا اتفق الجميع على صحة قـــيامه بالعبد، أما هنا فإننا نرى التركيز على فقدان الدراية واستعمال الكلمات الـــتي تتصـــف بـــالغوص في الفناء مما يجعلنا نميل قليلاً إلى اتهام مثل هذه الأقوال بالمـــبالغة إذ لا نتصور انطباقها على أصحابه ووجود معانيها لديهم وإلا فكيف فهموا الأسئلة التي وجهت إليهم وكيف أجابوا عليها؟ ومن المتحدث وبأي لسان نطق؟ وكيف تخير الألفاظ ونمّقَها لو صح أنهم كانوا غائبين أو لم يكونوا بالكلية أو لم يـــدروا تمامًـــا؟ ولا يمكن قبول الزعم بأن الإجابة جاءتهم من اللـــه حيث نطقوا به بعد فنائهم لأن هذا الأسلوب لا يتناسب مع عبارات الوحي ولا الإلهام كما نقرأ في القرآن والحديث القدسي وعلى ألسنة أرباب الفراسة الشرعية.

فالـــرأي المقبول شرعًا وعقلاً هو أن الفناء جائز في المرحلتين وأن الرجال في الأول كانوا أمكن وفي الثاني كانوا أطيش، وبعد أن ألمعنا سريعًا إلى طبيعة الفناء في الدرجة الثانية نأتي إلى مذاقه في الشهود.

---

(١) ابن أبي الخير: أسرار التوحيد ٣٣٨.

تعريف المشاهدة

العبد الذي يذوق حقائق الشهود يسمى المشاهِد، والحقائق المكشوفة تسمى المشاهَد، وبقاء صورة المشاهدة في نفس المشاهد أو صورة المشهود في القلب هي عينا لشاد وبه بقع النعيم للمشاهد(١)، ورجال الطريق وهم يعرفون عملية المشاهدة بمراحلها وما فيها أشاروا إلى طريقها أو إلى ثمارها أو هما معًا، ومن الأول قول الهروي: هي سقوط الحجاب بتا(٢) ويقول الشيخ جاكير: إنها ارتفاع الحجب بين العبد والرب(٣) ومن التعريف بالثمار والأذواق قولهم: المشاهدة ما لاقت القلوب من الغيب بالغيب(٤) ويقول ابن عربي: هو رؤية الأشياء بدلائل التوحيد أو رؤية الحق في الأشياء(٥)، وقد يجمعون بين التعريف بالطريق والأذواق معًا فيقول السراج: هي إبَّانة الأسرار عن المحدثات لمشاهدة الحق بالحق على الاتصال بلا علة، ويقول القشيري: هي حضور الحق من غير بقاء التهمة، ففي النوع الأول من التعريف روعي التركيز على الطريق وضرورة إخلاء الحجب نهائيًّا وفي الثاني تحدثوا عن فوائدها الغيبية والتوحيدية وفي الثالث جمعوا بين ذهاب العلّة والتهمة وبين إبانة الأسرار والمشاهدة والاتصال والحضور، ومع أن التعريف كما نرى تعرض للسبيل والثمرة والمحل وهو القلب إلا أن التعريفات خلت من بيان طبيعة المشاهدة وكيف يتم تعرف القلب على الحقائق أو كيف تنطبع فيه الأسرار ويذوق اليقين؟؟

(١) ابن عربي الفتوحات المكية ج٢: ٧٤٨.
(٢) ابن القيم: مدارج السالكين نقلا عن منازل السائرين ج٣: ٢٣١.
(٣) طبقات الشعراني ج١: ١٢٨.
(٤) اللمع: ١١٠.
(٥) ابن عربي: كتاب مصطلحات الصوفية ٩ والفتوحات ج٢: ٦٥١.

هل بإمكاننا أن نشاهد الحقائق؟

إذا لم يقطع الصوفية بالوجه التي تحصل به القلوب حقائق اليقين ومنح الغيب فهل بإمكاننا أن ندركها ببصائرنا وإن عجزنا عن وصف طبيعة تلك العملية الإدراكية؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نضع يد الباحثين على عدة نقاط.

(أ) **كثرة الحجب**: حقًا إن الحجب كثيرة بيننا وبين الله وإنما متنوعة إلى حجب نور وظلمة كما قال رسول الله: «**إن لله سبعين حجابًا من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره**» وحجب النور متصلة بالله وحجب الظلمة مرتبط بالعبد، والعدد في الحديث لا مفهوم له بل هي أكثر من السبعين وهي حجب لا تتناهى ولا يتسنى لنا قطعها حتى النهاية وإلا استطعنا أن نكتشف الله على الكنه والحقيقة أو نراه بالعين المجردة، ولكن الله مع وجود هذه الحجب لا يمنع العبيد من الاقتراب إلى أسراره والدنو من الحقائق التابعة والصادرة منه بمقدار قطعهم للعوائق والحواجز، وهو بذاته سبحانه ليس مستحيلاً على الإدراك ولا بعيدًا عن التعرف، وإنما هو بذاته وصفاته قابل للمعرفة بإدراكها العقلي والقلبي، ومن ثم فإن كل من حاول الوصول إليه بأي منهما أدركه نوع إدراك يتناسب مع القوى والجهد اللذين سعيًا إليه، وإذا كان الله قابلا للمعرفة فما معنى الاحتراق المذكور في الحديث السابق؟

هنا يجيب الغزالي بأنه يعني أن السالك كلما اقترب درجة وقطع شوطًا أدناه الله وكشف له عن أنواره، وما يزال كذلك حتى يقطع العارف عديدًا من الحجب وتكشف له كثير من الأسرار وبحكم أنوار الحقائق التي يحصلها تحرق فيه العلل وتزيل منه العوارض وتضمحل الرسوم وتتلاشى الأسباب وهذا معنى الاحتراق(١).

(١) الغزالي: معراج السالكين ضمن مجموع ٢٢٦.

وليس المراد ما يتبادر إلى الذهن من سياق الحديث وأن الله غيور على ذاته وصفاته بحيث إذا حاول أحد الاقتراب متعرفًا أحرقه فارتد خاسئًا حسيرًا، وعاد بخيبة الأمل والجهل والظلمة، وأيضًا فإن الحجاب المستحيل على الإدراك هو للأجسام المستترة خلف الكثافات والباري ليس بجسم، والمحتجب على الحقيقة ما كان في جهة والله ليس كذلك بوجه من الوجوه فلا حرج إذا من محاولات القرب والاتصال والتعرف والكشف والشهود.

(ب) **أول من تكشف عنهم الحجب:** ومع إمكان كشف الحجب إلا أن الصوفية اختلفوا فبعضهم يرى أن الكشف الشهودي لا يقع إلا للأنبياء في الدرجة الأولى ومنهم ابن عطاء الآدمي في أحد رأييه يقول: خلق الله الأنبياء للمشاهدة، وخلق الأولياء للمجاورة، وخلق الصالحين للملازمة، وخلق العوام للمجاهدة[1]، لقوله سبحانه: ﴿ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ [ق:٣٧]. وقوله: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾ [الفتح:٢٦] وقال: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا﴾ [العنكبوت:٦٩] وقوله ﷺ: «**عز جارك**» وقد ساق الأدلة بين ثنايا النص السابق، وقال ممشاد الدينوري: أرواح الأنبياء في حال الكشف والمشادة وأرواح الصديقين في القربة والإطلاع» وبين إبراهيم القصار أن الأنبياء لهم الكشف عن حقائق الحق وللأولياء الدرجات والكرامات[2] وهذا الاتجاه فيه تواضع وأدب مع الأنبياء علاوة على أن النصوص الدينية تبين وقوع مثل هذا الشهود للنبي ﷺ في كثير من المواقف المتصلة بشهود الملك أو الملكوت أو الجميع، ومن الأوائل قول النبي ﷺ :«**لما كذبتني قريش قمت في الحجر فجلى الله لي بيت المقدس فطفقت أخبرهم**

---

(١) طبقات السلمي: ٦٣.

(٢) طبقات السلمي: ٧٧ ، ٧٨.

عن آياته وأنا أنظر إليه» وصلى النبي بالصحابة صلاة الكسوف وأخبرهم بأن الشمس والقمر آيتان ثم قالوا له: يا رسول الله رأيناك تناولت شيئًا مقامك ثم رأيناك كعكعت؟ قَالَ: **«إني رأيت الجنة فتناولت عنقودًا ولو أصبته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيت النار فلم أر منظرًا كاليوم قط أفظع، ورأيت أكثر أهلها النساء».**

وهذا مما يتصل بالملكوت، ونظيره أيضًا قوله: **«رأيت الجنة فرأيت امرأة أبي طلحة ثم سمعت خشخشة أمامي فإذا بلال»** وقال: **«إنه صورت لي الجنة والنار حتى رأيتهما وراء الحائط»** وقال مرة معبرًا عن عموم الشهود **«ما من شيء كنت لم أره إلا قد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار»**[1] وعلق القسطلاني فقال: أي رؤيا عين كشف له عنها فرآها على حقيقتها بعدما طويت المسافة بينه وبين المشاهدات.

(ج) **جواز الشهود للأولياء:** ويرى جمهور الصوفية أن الشهود يقع للأولياء بعد الأنبياء وهذا هو المأثور عنهم والذي نراه في أقوالهم أثناء عرض هذا الحال في الفصل الذي معنا، والحق أنه ليس هناك تعارض بين رأي من قصر الشهود على الأولياء ومن عممه لأن أنصار الرأي الأول ما قصدوا إلا أن الشهود الكامل والجلي لا حجب معه أو علة هو ما يقع للكامل من الخلق وهم الأنبياء ولعل القسطلاني وهو يقول عن شهود النبي للحوادث السابقة إنه رؤية عين وبصر حقيقي لما جلاه الله له في صورة أو على جدار كان يعني مقدار اليقين الذي يحمله شهود الأنبياء أو قوة المشهود إلى درجة أن صار ماثلاً أمام القلب والعين معًا، أو شدة قربه حتى أن النبي مد يده ليتناول

(١) صحيح البخاري ج٢: ٤٦ ج٦ : ١٠٤ ج٨: ٩٦ وصحيح مسلم نووي ج٥: ٣٢١ و إرشاد الساري ج٢: ٣٠٨ ج٩: ٢٣٠ وكعكعت أي كففت.

عنقودًا من الجنة، وليس الأمر من الجلاء والقوة والشدة في شهود الأولياء على نحو ما رأينا لدى الأنبياء، وإنما هو زيادة يقين بالحقائق والأسرار والمواهب.

ويمكن للأولياء أن يصلوا إلى درجة الشهود بأحد أمرين أحدهما ذاتي يختص به تكوين النفس البشرية، وهو أنها تواقة إلى الصعود لأعلى المدارك متنقلة من المحسوسات إلى المجردات إلى المفارقات وخاصة عندما توصف النفس بأنها من النوع الراقي أو السامي، وهي في هذا التنقل وفي كل مداركها لا تنقطع صلتها بالأشياء المدركة بل تظل صورة المحسوسات والمعقولات عالقة بها بعد أن تفارق المدركات.

وقد تزداد تلك العلاقة وتسيطر على الذات المدركة وتحدث لها لذة تفوق تلك التي كانت تتمتع بها أثناء الإدراك الحسي أو العقلي، ولا شك أن لذة العلاقة المجردة التي تنشأ من الإدراك الذوقي عن طريق الكشف أقوى وأشد سواء أكانت حال قيام الإدراك أو حال تصوره بعد انقطاعه، وتبلغ تلك القوة أو هذه الشدة حدًّا يقول فيه أحمد بن عطاء الصوفي:

وكيف أنساك يا مدى همي وأنت مني بموضع النظر (١)

أو يقول محمد بن المستنير النحوي المعروف بقطرب (٢٠٦هـ):

إن كنت لست معي فالذكر فيك معي يراك قلبي إذا ما غبت عن بصري

والعين تبصر من تهوى وتفقده وباطن القلب لا يخلو من النظر (٢)

وإنما كان كذلك لأن ذكر الشيء في القلب أو إدراكه قوي ورسخ وثبت حتى أضحى كالمرئي أو كالمشاهد، وهو المعني بالشهود المتوهم والذي قال عنه

---

(١) تاريخ بغداد ج٥: ٢٩.

(٢) وفيات الأعيان ج٣: ٤٤.

الرسـول ﷺ: «**الإحسان أن تعبد اللـه كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك**» فالفكـرة أو الصورة حينما تتردد في النفس كثيرًا وتستغرقها تنجلي أمام المدارك الإنسانية وتصبح كأنها مرئية، والحادثة القوية أو البرهان الناصع أو الحجة المسفرة تجذب جميع المشاعر إليها ويستحوذها ويتمركز فيها النشاط الداخلي حتى تصير الفكرة أو الحقيقة كأنها ماثلة أمام القلب لا تفارقه فيعبر عن هذا بالشهود، وعلى الأخص إن كان ما يجول في قلوبنا وخواطرنا واردًا من اللـه سبحانه وهبًا ومنحة.

وثاني الأمرين هو ما يقوم به الصوفي من جهد وبذل ورياضة لكي يعد نفسه لـتلقي أنوار الشهود وأن يبدأ أولاً بالتحقيق وهو تكلف العبد لاستدعاء الحقيقة قدر جهده وطاقته، ثم ينتقل من التكلف إلى الانجلاء وتطهير البيت من الخرافات والعلـل، ويـزداد في ذلـك حتى تبدل الصفات فينطق ويسمع ويبصر ويشاهد الأشياء بالحق لأن الحق صار دليلـه على كل شيء، وذلك حسبما ساق الشبلي والكتاني والواسطي والسراج وابن أبي الخير(١).

ومن المعلوم أن الطريق إلى الأذواق العليا مهما كانَ جيدًا ومهما حوى من المراقبة والكسب والتدرج والتلون ثم الثبات لايكفي وحده بل لا بدَّ من التدارك أي:أن يتدارك اللـه العبد ولذا يقول سعيد ين أبي الخير:

سـعيت كـثيرًا حـتى كلـت قدمـاي
وفي الـنهاية لم أحصـل عـلى فـائدة بدونـك
ولـما بسـطت يـدي مـبايعا لـك بالوفـاء
قبعـت في داري مسـتربحًا(٢)

---

(١) طـبقات السـلمي: ٧٢ ، ٨٢ ، ٩١ اللمع: ٤١٣ والتعرف ١٠٦ وأسرار التوحيد ٣٣١ وطبقات الشعراني ج١: ١٠٢.

(٢) أسرار التوحيد ٣٤٠.

فالجذب والتدارك مهمان لإيصال العبد ومنحه، ويمكن أن يرجع في ذلك إلى طريق الفناء في المرحلة الأولى.

القلب محل النظر والشهود

جاءت النصوص الدينية تدل على أن للقلب نظرًا وبصرًا وأنهما مستمران حتى مع فقد العينين قال سبحانه: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج:٤٦]. وهو محل نظر الله «**إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**».

وأيضًا فالاتفاق قائم بين أرباب العقول من البشرية عامة على أن القلب محط الأفراح والأتراح والأشواق والأحزان، ومن طبيعته أن ما يشعر به يتسم بالعمق والاستمرار فلا عجب أن نرى القلب محل اهتمام المتدينين من كل ملة وعلى وجه خاص المشتغلين بالنواحي الروحية وبالرجوع إلى ما ورد عن الصحابة نرى أن أول من أسند للقلب نظرًا شهوديًا بالمعنى الصوفي هو الإمام علي بن أبي طالب حيث قيل له أتعبد من ترى أمَّنْ لا ترى ؟ فقال: بل أعبد من أرى لا رؤية العيان ولكن رؤية القلوب(١)، وقال معاذ بن جبل: كَلِّم الناس قليلاً وكَلِّم ربك كثيرًا لعل قلبك يرى الله عز وجل(٢).

وتحدث الزهاد بعد ذلك عن صلاحية القلب لتلك المهمة ثم جاء الصوفية فألقوا بدلوهم واستفاضوا في شرح وبيان حال القلب المستحق لنيل المطالعة ووصفوه بأنه القلب الحي القائم بحق الله وبعبادته والخضوع لعظمته مع رؤية التقصير، وهو الذي يلاحظ جلاله وجماله ولا يغيب عنه فترة على حد عبارة

---

(١) الغزالي: روضة الطالبين: ١٢٤.

(٢) الرسالة القشيرية ج١ ٢٤٦ ط د/ عبد الحليم.

ابن عطاء، هذا القلب الذي انقشعت عنه الغشاوة وانجلت عين بصره هو الذي يستأهل النظر إلى اللـه ويستحق التطلع إلى ما عنده من أسرار لأن الصحيفة البيضاء هي التي ينقش عليها، ومن ثم أثبت الحلاج والشبلي بصرًا للقلب فقال الأول:

فيك معنى يدعو النفوس إليك ودليل يدل منك عليك
لي قلب له إليك عيون ناظرات وكله في يديكا[1]

وقال الثاني:

علي بعدك ما يصبر من عادته القرب
ولا يقوى على حبك من تيمه الحب
فإن لم تترك العين فقد يصرك القلب[2]

وقال اليافعي:

يا غائبًا وهو في قلبي أشاهده ما غاب من لم يزل في القلب مشهودًا
إن فات عيني من رؤياك حظهما فالقلب قد نال حظًا منك محمودًا[3]

ولم يكتفوا بهذا بل جعلوا لنظره معاني إدراكية متعددة فأكد المكي أن الواردات الهابطة إليه من عالم الغيب إن نزلت على سمعه سميت فهما وإن نزلت على بصره سميت نظرًا وهو المشاهدة[4] . فالشهود نظر قلبي لا غير.

---

(١) من أشعار الحلاج ١٣٦.

(٢) تاريخ بغداد ج٤: ٣٩٢.

(٣) اليافعي روض الرياحين ١٩٥.

(٤) المكي قوت القلوب ج٢: ٤.

النظر القلبي معان عرفانية

إذا تأكد لدينا أن القلب محل الشهود فأي شيء يذوقه القلب حتى يجعله كالناظر؟ وما هي الحقائق التي شاهدها أرباب القلوب حتى أضحى القلب بنورها كأنه مطالع لمنابعها؟ ولكي نجيب على هذين السؤالين فإننا تتبعنا ما جاء على السنة الروحيين الإسلاميين فوجدناهم يقولون إن المشاهدة لا تعدو ذوب الإيمان الصافي أو حقائق الإيمان وزوائده، وهي نور اليقين الثابت أو دلائل المعرفة الخاصة وثمرة من ثمارها، وتقف بداياتها على نهايات المرحلة الإيمانية القائمة على الدليل والبرهان الكسبي، ولذا يحلو لأرباب القلوب أحيانًا أن يسموها بالمعاينة لحقائق اليقين في مقابل علم اليقين الناتج عن النظر العقلي.

كما يقولون كذلك إنها قمة العبادة وثمرتها أو هي الإحسان فيها، ومن هنا فهي ليست رؤية حقيقية أو مشاهدة المواجهة التي تحدث مع العين، وليست ترائيًا لصور محسوسة وإنما هي درجة عرفانية بحتة تتعلق بالحقائق وبدرجة المراقبة وترتبط بمعرفة أحداث ودلائل مضت أو قادمة ظاهرة أو مختفية، ويدخل فيها القرب والحضور دخولاً أوليًا وبهذا صرح جمع من الصحابة والصوفية[1].

وإنما سميت الحقائق المدركة رؤية أو نظرًا أو شهودًا ومشاهدة لقوة التصديق

---

(١) الإمام علي في اللمع ٥٤٤، وعبد الله بن مسعود في صفة الصفوة ج١: ١٦٢ وجعفر الصادق في روضة الطالبين ١٣٣ وانظر ابن عاصم الأنطاكي في طبقات السلمي ٣٣ وذا النون وسهل في اللمع ١٠٣ وكذا النهرجوري وعمر وابن عثمان في اللمع ٤١٢ والجنيد في اللمع ١٠٠ وابن أبي الخير في أسرار التوحيد ٣٤٩ والسراج في اللمع ١٠٤، ٤١٣ ، ٥٤٤ والكلاباذي في التعرف ١٠٣ والهروي وابن القيم في مدارج السالكين ج٣ ٢٣١-٢٣٩ والرفاعي في الشعراني ج١: ١٢ وأبا الحسن الشاذلي في تحفة السفرة ٤٨ وابن عربي في الفتوحات ج٢ ٧٨ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ والسهروردي في عوارف المعارف ٦٢.

بموضـــوع الإيمان والغيب، ولتجلي الحقائق حتى كأنها رؤية عين، ولأن القلب قد قرب ودنا من الغيب فصار كالمشاهد لــه من باب التغليب[1]،وهذا التفسير هو ما توحي به الآيات التي صدرت بكلمة ﴿ أَلَمْ تَرَ﴾ مثل قولــه سبحانه: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ ﴾ [البقرة:٢٤٣]. قولـــــه: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ [آل عمـران:٢٣]. قولــه: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ﴾ [الفرقان:٤٥].

فهـــذه الآيات قد استعملت الرؤية والمقصود العلم القلبي وقال الطبري في تفســيرها: يــرى الــبعض أن المعــنى ألم تخبر ويرى آخرون ألم تعلم ثم يقول: والصواب من القولين في ذلك ألم تر بقلبك يا محمد علمًا، وذلك أن الخبرة والعلم لا يجلــبان رؤيـــة ولكـــنه رؤية القلب بالعلم[2]، وقد وافقه القرطبي، ولم يخرج الصوفية عن هذا كما رأينا.

استحالة الرؤية البصرية في الدنيا

لقـــد كان الصوفية أذكياء وحريصين إلى أبعد الحدود فلما قالوا بالمشاهدة خشـــوا أن يظن البعض أنهم من القائلين بجواز الرؤية في الدنيا ولذا صرحوا بأن الشـــهود بالقلـــب لا بالبصر، وأنه ليس رؤية حقيقية وإنما هو حقائق وإحسان ومعـــارف وقرب وحضور، وكان من الممكن أن يكفيهم هذا وأن يبرز عقيدتهم ويصـــرفها عن القائلين بالرؤية في الدنيا ولكنهم لعلمهم أن العقيدة لا يكفي فيها التضـــمين بـــل لا بد من التصريح نطقوا مؤكدين بنفي الرؤية البصرية للـــه في الدنيا فأنشد ذو النون:

لعمـــري مـــا استودعت سري وسره   ســـواء حـــذار أن تشـــيع الســـرائر

---

(١) السراج: اللمع ٥٤٥ – ٥٤٦.

(٢) تفسير الطبري ج٥ ٢٦٦ ج٨ ٤٢٧، ٤٥٢.

ولا لاحظته مقلتاي بنظرة فتشهد نجوانا العيون النواظر
ولكن جعلت الوهم بيني وبينه رسولاً فأدى ما تكن الضمائر[1]

وقطع أبو علي الروزباري أن المشاهدات للقلوب والمرئيات للأبصار والله ليس من المرئيات الحسية فلا يرى في الدنيا بالبصر حسبما نطق الجيلاني، وبين الكلاباذي أن نفي الرؤية في الدنيا هو إجماع الصوفية ولم يرد عنهم في نثر ولا نظم ولا حكاية ما يفيد غير ذلك.

كما أن سهلاً والخراز والجنيد والنوري والسراج وجماعة من رجال القوم غير قليل حاربوا بشدة من لبس عليهم الشيطان وزعموا أنهم يرون الله في خلواتهم،وقد استدل الصوفية على ذلك بقوله سبحانه : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ﴾ [الأنعام:١٠٣].

ومع أن ابن عباس وقتادة فرقوا بين الإدراك الذي هو إحاطة فرفضوه وبين الرؤية التي ليس فيها إحاطة فجوزوها إلا أن الصوفية أخذوا بظاهر النص و لم يدخلوا في تحليل أو تعليل حبًّا في السلامة وبعدًا عن التشبيه. هذا ومن المعروف كذلك أنهم جوزوا رؤية الله في الآخرة حسبما ورد على لسان ابن عطاء الأدمي والغزالي والجيلاني[2] استنادًا إلى قوله سبحانه: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس:٢٦]. وقوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر**» فهم سنيون سلفيون من تلك الوجهة.

---

(١) اللمع: ٤٩٤.

(٢) تاريخ بغداد ج٥: ٥٩ ، الغزالي: الإحياء ج٤: ٢٦٩ ، ٢٧١، والجيلاني: الفتح الرباني ١١٢.

وحدة الشهود

المشاهدة أنواع ودرجات، مشاهدة خلق في حق وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحـيد، كما رأينا فيما سبق من صلتها بحقائق الإيمان والإحسان، والمشاهدة الثانـية حـق في خلـق وهي وحدة الشهود الفعلية، والثالثة حق بلا خلق وهي الوحـدة الذاتـية، وبما أننا قد تحدثنا عن الدرجة الأولى فإن الحديث هنا يخص الدرجة الثانية والثالثة.

أولا: وحدة الشهود الفعلية

بعـد أن يجتاز السالك الدرجة الأولى ويقوى يقينه ويشتد قربه تتهاوى منه رسـومه وحظوظه وآثار الخلائق عليه وما يزال كذلك حتى ينتقل من الجمع إلى عـين الجمع ومن مطلق اليقين إلى عين اليقين وفي هذه الدرجة لا يشاهد إلا فعل اللـه سـاريًا في المخلوقات، وكأنه رأى الموجودات قائمة باللـه وشهدها لا بذاتها ولكن بقدرة اللـه وحده فليست هي ولكنه هو، وما شاهدها ثم شاهد فاعلها وإنما شاهد الفاعل وعلم به كل شيء، وبما أن اللـه واحد وفعلـه واحد وقد أيقنوا بذلك لذا سميناها بوحدة الشهود الفعلية، وتمر هذه الوحدة بمرحلتين:

المـرحلة الأولى تبدو معتدلة هادئة يشع منها بريق الإيمان والتوحيد الخالص ويظهـر العبد مستغرقًا في شهود الواحدية القادرة المسيطرة، وقد تذوق أبو بكر تلك الحالة فقال ما رأيت شيئًا إلا رأيت اللـه قبله[١]، وقال عامر بن عبد قيس ما نظرت إلى شيء إلا رأيت اللـه تعالى أقرب إليه مني[٢].

وهذان النصان قد عبّرا عن تلك الوحدة تعبيرًا صادقًا بحيث يمكن القول بأن

---

(١) ابن عربي الفتوحات ج٢: ٧٤٨.

(٢) الطوسي: اللمع ٨٤، ١٠١.

الصوفية المعتدلين السنيين والسلفيين لم يخرجوا عن فحوى هذا الكلام إلا بشيء من التفصيل والتركيز على ضرورة الاحتراق ليزول الافتراق ويحل الجمع فنشهد الوحدة الصادقة، يقول عمرو بن عثمان المكي: إن قلوب العارفين شاهدت اللـه مشـاهدة تثبيـت، فشـاهدوه بكل شيء وشاهدوا كل الكائنات به، فكانت مشاهدتهم لديه وبه فكانوا غائبين حاضرين[1]، وقال الشبلي:

فلما أراني الوجد أنك حاضري شهدتك موجودًا بكل مكان
فخاطبت موجودًا بغير تكلم ولاحظت معلومًا بغير عيان[2]

وسمع الشيخ أبو عبد اللـه الاسكندري عارفة تقول بجبال لكام:

ما الجزع وما الغضى وما نعمان لولاك وما طويلع والبان
ما ينفعني العقيق والسكان إن لم أركم بالحمى سكان[3]

وجميع أجزاء الكون منفصلة عن الذات ولكنها عالقة به يقول سعيد بن أبي الخير:

أنت كالشمس وأنا كالذرة
ومن هنا يطلقون عَلَيَّ الذرة العالقة بالشمس[4]

ولم تخرج أقوال الهروي والغزالي وابن القيم والشاذلي عن هذه المعاني، وإن كنّا نلحظ على وحدة الشهود في تلك المرحلة أنها تتم في حال التثبيت والتمكين وشدة اليقين والطمأنينة والشخوص بعين القلب إلى اللـه والاستغراق في وحدة فعلـه وتدبيره، وهذا الاستغراق الذي حوى وجود الْمُوَحِّدِ في مشاهدة جمال

(١) نفسه.
(٢) البغدادي تاريخ بغداد ج١٤ :٣٩٠.
(٣) اليافعي روض الرياحين: ٣٩.
(٤) أسرار التوحيد: ٣٥٦.

الواحد في عين الجمع. وأقامه في مطالعة تفرد الحق بالأزلية وبالخلق فكان الله ولا شيء ويكون بعد كل شيء وهو المكون لكل شيء فليس هناك موجد للموجودات إلا واحد، وتلك منزلة الأولياء الصديقين وأرباب الحقيقة الذين انتفى لديهم كل حجاب أو غفلة أو فترة(١).

كما ترد هذه الوحدة على قلب السالك في حال الوجد أيضًا، وسواء أكانت في حال الطمأنينة أم في حال الوجد فإن التفرقة بين الناظر والمنظور وبين الحق والخلق ما زالت قائمة وما زال رجال الطريق يتحدثون عن الجذع والغضي والعقيق والسكان والذرة والشمس، ولم يقولوا: إن الحق عين الخلق بالكلية، وما زالوا يفرقون بين حق له وجوده الغني وفعله الواحد وبين خلق له وجوده المتكثر المفتقر الحادث الفاني، ولذا يقول الشيخ رسلان الدمشقي: مشاهدة العارف تفيده تمكين التحكيم في الجمع وبروز التفرقة في الإطلاع(٢).

وبجانب هذه التفرقة بين الحق والخلق فإنهم ركزوا على أن العبودية سابقة للشهود وداخلة في الطريق الموصل إليه فمن تحقق في العبودية ظهر سره بمشاهدة الغيوب وأجابته القدرة إلى كل ما يريد، وهي كذلك ملازمة لحال الشهود بعد الوصول إلى مرحلة الوحدة الفعلية إذ أفضل الأعمال تصحيح العبودية على المشاهدة وملازمة الخدمة على السنة(٣)، على حد تعبير سعيد بن سلام المغربي والمرتعش النيسابوري.

وأما المرحلة الثانية من وحدة الشهود الفعلية فهي تشترك مع المرحلة الأولى

---

(١) مدارج السالكين ج٣: ٢٤١-٢٤٤ وروضة الطالبين ١٢٤ والإحياء ج٤: ٢١٢، ٢٥٤ ، ولطائف المن: ٣٠ ، ٣٣ ، ١٧١.

(٢) طبقات الشعراني ج١: ١٦٠.

(٣) طبقات السلمي : ٨٦ ، ١٨٨.

في أصـــول الحـــال مـــن ناحية مطالعة الخلق بالحق وشهوده فاعلاً واحدًا ورؤية الأشـــياء بـــه لا بذواتها ولكن تختلف عنها من حيث اتجاه أصحابها الذين يغلب عليهم الانتماء إلى الطابع الفلسفي والذين جاءت أقوالهم في وحدة الشهود الفعلية صـــاخبة عارمة تتجاوز الأسلوب الهادئ الذي رأيناه في الأقوال الخاصة بالمرحلة الأولى وتنأى عن العبارات المكْسُوَّةِ بالأثواب الشرعية وترتدي أثوابًا أخرى أشد جرأة وأكثر اقترابًا من فقدان الأنية والالتحام بالهوية.

ونكـــاد هنا لا نعثر على أقوال الإيمان والحقائق الواحدية والأحدية والخلق والفعـــل والتوحيد التي امتلأت بها عبارات اللون الأول، وإنما حلت محلها ألفاظ الحلاج القائلة: من وصل إلى النظر استغنى عن الخبر ومن وصل إلى المنظور استغنى عـــن الـــنظر، لا تصح هذه المعاني للمتواني ولا الفاني ولا الجاني ولا لمن يطلب الأمـــاني كأنّي كأنّي وكأنّي هو أو هو أنّي لا تَوّق عني إن كنت إنّي[(١)]، ويقول ابن أبي الخير عن مرحلته النهائية: كأني هو[(٢)]، وينشد ابن عربي:

إذا تجـــردت عـــن وجـــودي   كنـــت أنـــا الهـــو عـــلى الشهود
وكـــان كـــوني لأن عـــيني   عـــين شـــهود بـــلا مـــزيد[(٣)]

فأنـــت تلحظ الفرق في اللغة التي تحدث بها هؤلاء عن اللغة في الأولى، فلم ترد كـــلمة أنا والهو أو هو بالمرة على ألسنة السابقين وكانوا أحرص وأضبط من الحلاج ومـــن بعـــده، أما الألفاظ التي تحت أيدينا فإنها قفزت إلى الرحاب المقلس وتجاوزت الحـــرم الآمـــن واتصـــفت بالرعونة والجرأة وعدم الاعتدال وكثرة الترديد وفقدت سلاستها وروحيتها المشبعة بالأسرار، واتسمت كذلك بصبغة عقلية أكثر منها ذوقية.

---

(١) من أشعار الحلاج : ١٣٩.
(٢) أسرار التوحيد : ٣٤٥.
(٣) ديوان ابن عربي : ٤١، ٤٢، ٥٠.

ونكـــاد نشم بأنوفنا روائح الفكر تفوح من بين الكلمات والسطور، وهذا كـــل ما يمكن أن نوجهه إليها من نقد، أما ابن تيمية وابن القيم فإنهما رفضا مثل هذه الأقوال واعتبراها موهمة لرفع الأنية ولعدم التفرقة.

وأرى تعقيـــبًا عـــلى نقدهما أن الشكل اللفظي لدى الحلاج وابن أبي الخير وابن عربي هو المهلهل فقط، ولو أنه كان متماسكًا منسوجًا نسجًا محكمًا وقريبًا مـــن الـــروح الشرعية لسلم الموقف تمامًا. ولا أوافق الناقدين على زعمهما برفع الأنـــية وعـــدم التفرقة لأن ألفاظ التشبيه ما زالت موجودة في النصوص السابقة ولفظة كأن تتردد كثيرًا والتشبيه مشعر بالأنينية في المشبه والمشبه به.

وأيضًـــا فإن ابن عربي أفصح حقيقة عن وحدة الشهود الفعلية حين قال في البيـــتين السابقين: إن كينونته موجود بالهو الغائب وأن وجوده مرتبط به سبحانه وإن رآه واحـــدًا فهـــو ليس اتحاد الذاتين في الواقع وإنما من ناحية الشهود فقط، ويقول معبرًا عن التفرقة بأسلوب واضح:

فـــإذا انجـــلى الغمـــام فذاتـــه ... تـــبدو إلى الأنـــوار في الأنـــوار
والـــنور يـــدرج مـــثلـــه في ضـــوئه ... كالشـــمس لا تفـــني ضـــياء النار
فـــترى البصـــائر والعـــيون جلالـــه ... وجمالـــه في الشـــمس والأقمار[1]

ويقـــول عن وحدة الشهود هذه: هي التي يقول فيها صاحبها كنت مغمض العـــين ففتحتها فما وقعت عيني على كل شيء إلا كان هو اللـــه فما رأيت إلا اللـــه والأعيان على أصولها لا أثر في رؤيتي إياها[2]، فمع أن نور الواحد طغى على الكل فأخضعه إلى سلطانه وتعريفه إلا أن الشمس لا تفني الأنوار التي دونها

---

(١) ديوان ابن عربي: ٤١، ٤٢، ٥٠.
(٢) الفتوحات ج٢ : ٦ وانظر الفتاوى الكبرى لابن تيمية ج٢: ٤٠١ والرسائل والمسائل ج١: ٨٣ ومدارج السالكين ج٣: ٢٤٢.

ولا تدخلها في حقيقتها، وكذلك لا تدخل حقائق الموجودات في الذات الإلهية وإن دانت لفعل الواحد و رأينا نحن هذا الفعل ساريًا في الموجودات، أي إننا نراه واحدًا في الشمس والأقمار مع بقاء الموجودات على أصولها وبقاء الحق بذاته ووحدانيته كما هو.

فحقيقة الحال من ناحية التفرد في الخلق والإبداع والإيجاد هي هي كما كانت في اللون الأول والاختلاف كامن في الجرأة اللفظية فقط.

كيف صح شهود الواحد في الكثرة؟

فإن قيل كيف صح عندهم مشاهدة الكثرة واحدًا أجاب البعض بأن هذه غاية علوم المكاشفة التي قال العارفون بعسرها وغموضها وبعدها عن مدارك العقل والتي لا يجوز إفشاؤها لأن صدور الأحرار قبول الأسرار، ولم يرتض الغزالي هذه الإجابة وإنما ضرب مثلا للتدليل على صحة وقوع هذا الحال وتقريبه إلى الأذهان من واقع الملاحظة الخارجية والاعتبارات العقلية فقال: إن الشيء قد يكون كثيرًا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون واحدًا بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار، كالإنسان فهو واحد من جهة وكثير من جهة أخرى، والعقلاء عندما يشاهدونه من ناحية وحدته لا يخطر ببالهم أجزاؤه، وكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبارٍ ما من الاعتبارات واحد، وباعتبار آخر سواه كثير، وبعضها أشد كثرة من بعض، ومثاله الإنسان وإن كان لا يطابق الغرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحدا[1]، ولقد ردد هذا المثال طاش كبرى زاده وابن عربي وصاحب عين العلم.

---

(١) الإحياء ج٤: ٢١٢.

أدلة وحدة الشهود الفعلية من الكتاب والسنة

كان من الممكن أن نكتفي بما سقناه من أدلة على الشهود في المرحلة الأولى ونعتبر وحدة الشهود الفعلية صورة راقية للشهود من الدرجة الأدنى ومن ثم فأدلة الحال في بدايته هي أدلته في وسطه ونهايته مع فارق الترقي في أسرار الآيات والأحاديث، ولكن نظرًا لأهمية التدليل على هذه الأذواق التي هي محل جدل ورد وقبول أحببنا أن نقدم دليلاً على كل مرحلة يتناسب مع طبيعتها.

وإذا كانت طبيعة المرحلة الأولى تصعد من الأشياء إلى فاعلها وترد الأدلة تصحح النظر في الكون للوصول إلى خالقه فإن طبيعة وحدة الشهود الفعلية تنظر إلى الله واحدًا فاعلاً وتغض الطرف عما سواه، ومن المستحسن أن تكون الأدلة وأن يكون تذوقها متطابقين مع تلك الحالة، ونجد ذلك في قوله سبحانه: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾ [الأنعام:٧٥].

قال ابن عباس: أراه ملكهما وجلى له بواطن الأمور وظواهرها وسرها وعلانيتها ليوقن بذلك بصيرة لا خبرًا، وبه قال الطبري: كما أخبرنا النبي ﷺ أن الله زوى له الأرض حتى رأى مشارقها ومغاربها ورأى ملك أمته منها، وحينما قدمت إليه ثمرة حديثة النضج قبلها وقال: **«هذه قريبة عهد بالله»** فما نظر إلى حلاوتها ولا إلى شكلها ولكن شاهد فعل الله فيها.

واستدل الإمام الغزالي على هذا الحال بقوله سبحانه: ﴿ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر:٢٩]. حيث تذوق الملائكة حال الشهود فسجدوا لفعل الله في العبد الذي تنطق به الضمائر في الآية وهي التاء في «سويت ونفخت» والياء في «روحي» ولم ينظروا إلى ضمير العبد في

«لـــه» بينما امتنع إبليس عن السجود لنظره إلى آدم في ضميره[1]. ولا يخفى أن هذه الأدلة أطلعت العبيد على الموجودات من اللــه وعرفوها به.

ثانيا: وحدة الشهود الذاتية

تعتـــبر هذه الدرجة هي المنـــزلة القصوى في الشهود حيث إن السالك فيها تجـــرد عن الخلق وعن فعل اللـــه وراح يتطلع إلى الذات الإلهية في سلطانها الذاتي والصـــفاتي بقطـــع الـــنظر عما تقتضيه الصفات أو الأسماء من أفعال في الكون، وصاحب هذا الحال يقف مستعذبًا مناجاته للـــه في الحقائق المتصلة بذاته سبحانه لا المرتـــبطة بأســـرار الأكـــوان وإيجادها وتسييرها، إنه غائص في أنوار الذات والصـــفات والأسماء تلكم الأنوار التي تنتشل العارف من المكونات وتسقط عنه جمـــيع الاعتبارات والتعلقات والمناسبات وتبقيه مع الذات في أحديتها وحضرتها الخاصـــة بحيـــث لا يشـــاهد غير ذات الواحد وغير صفاته[2]، وأسمائه وألطافه ومواهـــبه والمنازل العالية وتبدو الذات أمامه وحدة واحدة باعتبار حقائق الذاتية يقول ابن عربي:

الـــنار تضـــرم في قلـــبي وفي كبدي ... شـــوقًا إلى نور ذات الواحد الأحد
فجـــد عـــليَّ بـــنور الـــذات منفردًا ... حتى أغيب عن التوحيد بالأحد[3]

ويقول أبو الحسن الشاذلي:

والعـــارفون شـــاهدون لذاتـــه ... حـــتى كـــأن قلوبهـــم مـــثواه[4]

---

(١) الإحياء ج٤ :٢٦٨.

(٢) الغزالي: روضة الطالبين ١٢٤.

(٣) ديوان ابن عربي ١٣.

(٤) لطائف المن ١٧١ وانظر كذلك فتوح الغيب للجيلاني ومدارج السالكين ج٣ :٢٣٥.

وإذا كانت حالة الشهود من الدرجة الأولى خاصة بالمؤمنين ومن الدرجة الثانية في الوحدة الفعلية خاصة بالصديقين فإنها في الدرجة الثالثة خاصة بالعارفين وبالكمَّل من الخلق، والتجلي هنا فوق كل تجل من التجليات الكونية أو الملكوتية، وقلب المشاهِد لأنوار الذات عبارة عن ياقوتة حمراء ودرة نفيسة، ومع هذا السمو فإن الشهود في الدرجتين السابقتين يتيسر لعموم الناس وخواصهم فهو من هنا أشمل وأعم من الثالثة.

ومن ناحية ثانية فإن المشاهدة من الدرجة الثالثة عزيزة نادرة وغير ثابتة وغير مستمرة بخلافها في الأوليين فإنهما يقعان لكثير من المؤمنين ويستمران ويثبتان، هذا وليس معنى ندرتها أنها لا تقع وأنها لا سند لها من الشرع بل إننا لنجد لها دليلاً من أحوال رسول الله ﷺ في قوله: «**لي وقت لا يسعني فيه غير ربي**» وروى عبد الرحمن بن عائشة الحضرمي قَالَ: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات غداة، فقال له قائل: ما رأيتك أسفر وجهًا منك الغداة؟ فقال: «**وما لي وقد تبدى لي ربي في أحسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمد؟ قلت: أنت أعلم يا رب فوضع يده بين كتفيَّ فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السماوات والأرض**»[1] والحديث من المتشابهات ولكنه يدل على التجلي الذاتي وعلى ثماره العرفانية والنورانية وعلى أنه لا يقع إلا نادرًا كما وقع ذلك لرسول الله ﷺ ، ولو كان من خصوصيته لنبه على ذلك.

التجلي الذاتي لا يعني إدراك الكنه

لما تحدث الصوفية في الوحدة الذاتية خشوا أن يظن البعض أنهم يريدون إدراك حقيقة الذات أو كنهها فنبهوا على أن والوحدة مراد بها اللطف والسر والصفة والاسم ولم يكتفوا بهذا بل أضافوا إلى ما قالوا من استحالة إدراك الذات

---

(١) انظر تفسير الطبري ج١١ ٤٧٦ وتخريج الحديث للشيخ شاكر في ج١٣ : ٥٩-٦٠.

والحقيقة ،والذي سبق ذكره في فصل الذات الإلهية أن الوحدة الشهودية لا تسعى إلى معرفة اللـــه بالحد ولا تغوص في الذات لتفهمها على الحقيقة فهذا مستحيل إدراكـــه والـــذات مستترة عنَّا كما يقول الروزباري[١]؛ ولأن الحديث لا يدرك القديم بصفة معلومة حسبما صرح الشبلي[٢].

ويقول الشيخ حماد بن مسلم: القلوب ثلاثة:

قلـــب يطوف في الدنيا وقلب يطوف في الآخرة وقلب يطوف بالمولى لا في المولى[٣]، فما شاهد القلب الحق كنهًا ولا يمكن أن يراه[٤] على مذهب ابن عربي.

ويقـــول الشيخ زكريا الأنصاري مبينًا مذهبهم: ليس المراد بقولهم المكاشفة والمشاهدة ونحوها من الألفاظ معاينة الذات حقيقة فإن ذلك لا يقع في الدنيا ولا في الآخـــرة على الوجه المعهود[٥]، وإنما التجلي والمشاهدة أنوار وأسرار تلقى في قلب العبد فتستغرقه وتفنيه عن النفس والخلق، وليست الأنوار هي حقيقة الذات وإنمـــا علامة لـــه في القلب الجلي، ومن أين لنا بمشاهدة الحق وأنى نطيق ذلك؟ وبه صرح ابن القيم والجيلي واللـــه تعالى أجل وأسمى.

(١) طبقات السلمي: ٨٨.
(٢) اللمع: ٢٩٣.
(٣) الإحياء: ج٤: ٢٦٩.
(٤) فصوص الحكم : ٣٣.
(٥) الرسالة القشيرية ج١: ٢٢٥ ، ٢٤٦.

الباب السابع

النفس والوجود

الفصل الأول

النفس وانفعالها الروحي

توجيه ويقظة

النفس في نظر الإسلام محط التكليف، ومحل قبول الأعمال الشرعية لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، وقواها هي أدوات التفكير والتنفيذ، فلا غرو والحال كذلك أن يأتي الكتاب والسنة بمعظم الأصول النفسية التي يصدر عنها سلوك الإنسان ابتداء من البحث في النفس ما هي؟ وما أصلها؟ وما مصيرها إلى كثير من أحوالها التي تدفع المرء إلى المعيشة في هذه الحياة الدنيا مثل الدافع إلى طلب الطعام والولد والمال والزينة والرياسة، كما صوَّر ألوانًا من الخوالج النفسية والعواطف البشرية كالحقد والغيرة والحسد والوسوسة، اعتبرها الإسلام بإيجاز مصدر النظم ومادة التفكير والتصوير والتشكيل فوصف لها من الأدوية الناجحة ما يطهرها من الهوى ويغسلها، من أدران الغرض والغاية ويهديها إلى الكمال والفضيلة ويزجرها عن الجور والقصور والعدوان[1].

كما دعا إلى النظر فيها والتبصر في أعماقها، وتحدث عن القوى الحسية والعقلية، وباختصار عرض للنشاط النفسي كله كما يعلمه الله بالإحاطة فوق الفلسفة والبرهان والملاحظة والتجربة ويكفينا أن نعلم أن الله ذكر النفس مفردة ومثنى وجمعًا ومضافة في مائتين وخمس وتسعين آية عدا ما يتعلق بقواها وغرائزها وعواطفها. ولا عجب فما جاءت الرسالات إلا لتخاطب النفس وتصفها وتهديها.

ومنذ أن وقعت آيات الحق وأحاديث رسوله على سمع وقلوب المهتدين

---

(١) المؤتمر الخامس: حسن البنا: ١١.

حتى هب المسلمون إلى دراسة هذه النصوص وفهمها والتعمق في أغوارها تحليلاً وتنفيذًا وانصياعًا وامتناعًا عن كل محطم لتسامي هذه النفس من أمراض الرذائل والمعاصي، وجموح الغرائز وعللها دون ما سند في الفهم إلى فلسفات سابقة حتى خلفوا لنا منذ فجر الإسلام آراءً وبحوثًا قمينة بالتقدير حفية بالاقتداء، وفوق هذا فإن النفوس الأولى التي صاغها الإسلام كانت مثال الكمال الإنساني، ثم خلف من بعدهم خلف قلما نجد واحدًا من العلماء أيًا كان موضوع العلم الذي ينتسب إليه يهمل جانب الدراسة النفسية، أو تمر كلمة النفس دون أن يقف عندها متأملاً متبصرًا يقصر النظر حينًا ويطيله أحايين أخر حسبما تؤهله دراسته، وتسمح ظروفه العلمية، لا فرق في ذلك بين عالم اللغة، أو التفسير والحديث، أو السير أو الفقه فضلاً عن الكلام، والفلسفة إلا أن الملاحظ أن هذه الدراسات النفسية لم تفصل عن موضوعات العلوم ببحوث مستقلة تشكل علمًا قائمًا بذاته مع التقدير الكامل للدور الذي لعبته في تنوير الأذهان ولفت الأنظار إلى هذا النوع من الدراسة، ولست بحاجة إلى التدليل من الكتاب والسنة على صحة ما نقول فالأمر أوضح من الاستدلال.

هبَّة الصوفية: وما إن جاء الصوفية حتى وجدناهم يسيرون على نفس الطريق السابق الذي اتبعه الصحابة والتابعون، فاهتموا اهتمامًا بالغًا بالنفس وكانت هي محور علمهم وقطبه حيث جاز لبعض الباحثين أن يطلقوا على التصوف علم النفس الديني مستندين في ذلك إلى تعريفات التصوف التي صبغته بصبغة نفسية، مثل قول أبي علي الروزباري: الصوفي من لبس الصوف على الصفا وأطعم الهوى ذوق الجفَا، وكانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى[1].

(١) التعرف للكلاباذي: ٣٠.

فالتصفية وترك الهوى والزهد التي هي عناصر التعريف أمور نفسية بحتة. كما نجد سهل بن عبد اللـه التستري يجعل الصفاء من الكدر والامتلاء من الفكر والانقطاع إلى اللـه دون البشر واستواء الذهب والمدر ، هي الصفات التي يجب أن يصطبغ بها الصوفي، وهي كما نرى تشمل القوة النظرية والعملية للنفس الإنسانية، وقال النوري: التصوف ترك كل حظ للنفس[1]، ويعلن رويم أن التصوف استرسال النفس مع اللـه تعالى على ما يريد[2]، والجريري ومحمد بن علي القصَّاب والكتاني يرون التصوف مرتبطًا بالأخلاق[3]، والأخلاق قائمة على اعتدال الصفات النفسية.

ولما اهتم الصوفية عن جميع العلماء بالنفس الإنسانية صحَّ للسهروردي أن يقول: وعلم النفس ومعرفتها من أعز علوم القوم وأقوم الناس بطريق المقربين والصوفية أقومهم بمعرفة النفس[4]، فلا يفترون عن التنقيب عن عللها وأمراضها، سواء من كان في البداية مريدًا أم من كان في النهاية صاحب حال، فالأنفع للأول معرفة النفس ورفض الفضول والحذر من غلبة الهوى والثاني مع كمال حاله لا يستغنى أيضًا عن سياسة النفس ومنعها عن الشهوات[5].

أي إن المريد يطهر ويربي والمكاشف يسوس ويراقب ويلاحظ، وبالتالي لا غفلة عن النفس على أي من كان هذا السالك وقد تحمس لهذه النتيجة الدكتور قاسم غني أيما تحمس، وتمنى الدكتور زكي مبارك أن يصرف العلماء أنظارهم

---

(١) التعرف للكلاباذي: ٣٠.

(٢) الرسالة: ١٣٨.

(٣) نفسه: ١٣٧ : ١٣٨.

(٤) عوارف المعارف للسهروردي: ٦٠-٦٣.

(٥) نفسه.

في علم النفس عن الفرنجة ويولوها صوب البحوث النفسية المستفيضة التي خلفها جهابذة الصوفية، ولو أنهم فعلوا لعرفوا أن هناك مصادر للدرس تصلح للنقل والاقتباس[1]، ولعلموا أن الصوفية يعلمون أساس الخير وطهارة النفس ونقاء القلب والحب في الله والارتباط على الخير كما يقول حسن البنا في المؤتمر الخامس، فما أنصع الحقيقة التي تلزم الصديق والبعيد على الاعتراف بها. وكيف لا يكون حال الصوفي الطالب لله هكذا وقد حذره الرسول من النفس فقال: «**أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك**» ويقول سبحانه: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر:٣٨]. ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ [النازعات:٤٠]. ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾ [القيامة:١٤].

المنهج الصوفي في الدراسة وقيمته

كما قلنا كان كل فريق من العلماء يدرس النفس في إطار علمه، والصوفية درسوا النفس في إطار المطلب الأسمى لهم وهو العلاقة الخاصة بالله أو علاقة الوصال على اختلاف مصطلحاتها وتسمياتها، واقتضاهم هذا المطلب منهجًا محددًا وعدة اتجاهات:

(١) أما المنهج فقد خضع لصرامة المحاسبة ودقة الملاحظات للنفس في كلّ تصرفاتها ونشاطاتها الداخلية والخارجية يوقظهم في ذلك قوله سبحانه:
﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة:٢٨٤].
﴿ ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلُّبَكَ فِى ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾[الشعراء:٢١٨-٢١٩].
وقول الرسول الله ﷺ: «**احفظ الله يحفظك**»[2]، «**الكيس من دان نفسه**

(١) التصوف الإسلامي ج١ : ٢٦ ، ٢٧.
(٢) رياض الصالحين للنووي: ٥١ ، ٥٣.

وعمل لما بعد الموت»[1]، «**كلُّ الناس يغدوا فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها»**[2].

وأمر الرسول أبا ذر أن يكف شره عن الناس تعويضًا لـــه عن الجهاد مع العدو[3]، ونظرًا لتطلعهم المستمر إلى الوصول والقرب فقد دققوا في منهج الملاحظة والتجربة حيث قام المريد بملاحظة نفسه وتحمُّل مشقّة التجربة النفسية وما تقتضي من شدة وخلوة وعزلة ومجاهدة ورياضة وتشدد في الطاعات والأذكار، كما خضع المريد كذلك لملاحظة شيخه الذي قطع التجربة قبلــه ويعطيها لمريده بصدق وإخلاص وإيثار.

وأخبار الصوفية التي تَجِلُّ عن الحصر تحدثنا عن التعنيف الشديد الذي كانت تلاقيه النفس من السالك إذا ما اشتهت شيئًا قليلاً من متاع الدنيا، فجزاء العين إن أغمضت أن يوضع الملح فيها وإذا ترهَّل البدن أو وسوست لـــه نفسه بسوء من الشهوة أن يُضرب بكومة من العصى أو يرمى به في أشد البرد في النهر جزاء ما اقترف من تفريط، مما يخرج عن حد الاعتدال الذي أمر به الشرع لدى بعض المتشددين في السلوك، حيث نهى الرسول عن التشدد في العبادة ونهى عن صيام النهار أبدًا وقيام الليل كلــه وقال في تعليل النهى: «**فإنك إذا فعلت ذلك هجمت عيناك ونفهت نفسك لعينك حق ولنفسك حق ولأهلك حق قم ونم وصم وافطر»**[4].

(١) نفسه.

(٢) صحيح النووي ج١ ٥٠١: ٢٦٩.

(٣) نفسه.

(٤) مسلم ج٣: ٢٢١.

وكان من ثمار هذا المنهج الصوفي القائم على الملاحظة والتجربة التكرارية لا المعملية أن توصلوا إلى دقائق النفس في عمق أغوارها، وأماطوا اللثام عن تحولاتها وتقلباتها واصفين لذلك الدواء والعلاج، مستنيرين بالشرع على طريق التجربة أي إنها تجربة خاضعة في عباداتها وأذكارها للشرع، ، ولذا كانت نتائجها صادقة، وثمراتها دانية إلى المجدين الصادقين من رجال الطريق.

(٢) وأيضًا قد وضح أن طريقتهم ليست طريقة وصفية فحسب إنما يصفون ويعملون أو يجتنبون، وبهذا امتازوا عن غيرهم من علماء النفس الذين عالجوا مشاكل نفسية وأخلاقية بالتوصيف لا بالتنفيذ، ومن أجل هذا نسمع عن انتحار أكبر علماء النفس الأمريكيين، كما امتازوا عن الفلاسفة الإشراقيين لأننا نعلم أن ابن سينا كان يتحدث عن الإشراق في سكرات الخمر لا سكر الوجد الصوفي، وأن سبب وفاته علة خمرية، أما الصوفية فتحدثوا عن النفس مستمسكين بشرع الله متقين وجلين مجربين، ومن هنا وصلوا إلى تصفية جلية للنفس فاستأهلوا التبصر الحقيقي بها ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات:٢١]. وشعت لهم من الله أنوار تسلطت على النفس فكشفتها ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق:٢]. «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» وبهذا الكشف وضحت الحقائق النفسية أمام بصيرة الصوفي ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج:٤٦] وانكشفت الدقائق وعنت الرقائق.

وهذا المصباح الكاشف للنفس هو أقوى ما يمكن أن تظهر النفس تحته وبغير هذا الضوء لا نستطيع أن نتبين جلية النفس وحقائقها لأن الأدوات الحسية التي تمد العقل بالمعلومات متوجهة بطبيعتها إلى الحس الخارجي منصرفة عن جوانيتها بانشغالها بتلك البرانية. فالعقل محدود المعرفة عن النفس إن استند إلى الحس أو استند إلى ما لديه من ضروريات وبديهيات لعدم الاتفاق على أنها فطرية وإذن

نبقى في حاجة لكي ندرك ذواتنا إلى سند قوي يمدنا في إدراكنا لنفوسنا، ولن نجد أقوى من الإدراك المباشر عن طريق الحس الباطني.

ولعل هذا هو السر في أن اللـــه سبحانه استعمل كلمة انظروا في السماوات والأرض لصحة توجه النظر العيني والعقلي إلى الخارج، واستعمل كلمة التبصر التي تجمع البصر القلبي والتأمل العقلي معًا والتي لا يحوم في رحابها البصر العيني لعدم قدرته على رؤية ما وراءه من النفس لأنه مخلوق لما أمامه.

وثمَّ أمرٌ آكد يدل على تميز الصوفية في معرفتهم للنفس وكشف حجابها ورقائقها، هو أن الأخبار التي تدل على أنهم كشفوا من أسرار الغيب وبرقت لهم حقائق وراء الكون بما فيه من نفس وموجودات أكثر من الإحصاء هنا، وأن حارثة أخبر رسول اللـــه بحالـــه حين توهم رؤية العرش وأهل الجنة والنار، وأن الصحابة كما سبق دنت منهم الملائكة حتى أحسوهم. ومن كوشف بما فوق عالم الملك الذي تنتسب إليه النفس أولى بأن يكاشف بنفسه التي بين جنبيه.

الاتجاهات

تتلخص هذه الاتجاهات في نقاط:

(١) لم يدرس الصوفية إبان نشأتهم حتى القرن الخامس الهجري النفس على غرار الدراسة الفلسفية التي تُعَرِّف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وهو التعريف الذي استعاره الغزالي من الفلسفة، وإنما نظروا إليها فوجدوها تسمى في حال صفوها وعفتها وقبل تلونها بمطالب البدن وكثافته بالفطرة، وهي كما أخبر القرآن نقية صافية **«ما من مولود إلا يولد على الفطرة»** ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

ولو أنها استمرت فينا كذلك ما احتجنا إلى هذا العناء، ولكن الظروف

البيئية والاجتماعية وزينة الدنيا وغرور الشيطان أفسدت هذه الفطرة وعكرتها وردت الإنسان إلى أسفل سافلين بعد أن كان في أحسن تقويم، ولذا فقد كانت المهمة الشاقة التي تكفل بها الصوفي تنحصر في أن يزيح عن الفطرة هذا الكابوس الذي ران عليها فعكر نقاءها، وأن ينظر إلى المهلكات نظرة العدو المدمر لقيمه وأخلاقه أولاً والمعترض طريق رحلته إلى ربه في الدرجة الأولى، أي إن الصوفية نقلوا النفس من المعنى الواسع الشامل للفجور والتقوى إلى المعنى المحدود في الأمارة بالسوء، وأطلقوا على الصفات المذمومة في الإنسان لفظة النفس من باب إطلاق العام على الخاص، وجاهدوا النفس بهذا الإطلاق الذي كثيرًا ما ذكرت النفس بمحاذاته في القرآن والسنة ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف:٥٣]. «**نفسك نفسك**» يحذر الرسول منها.

وإلى هذا الإطلاق وجهنا أبو القاسم القشيري قائلاً: النفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذمومًا من أخلاقه وأفعاله[1]، وهي عند الغزالي لطيفة ربانية ولكنها أيضًا المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف[2].

(٢) ولم يخض الصوفية من قبل الغزالي كثيرًا في جوهر النفس وقدمها أو حدوثها والفرق بينها وبين الروح وقوامها الثلاثة وغير ذلك من البحوث التي كانت قد استقرت في الفلسفة بل راحوا يتخصصون في جانب نفسي وأخلاقي ينحصر في الصفات التي تشكل حجبًا على طريق الوصل أو القرب، ويرتبط بغايات محددة واضحة، ويخدم غرض السلوك الراقي صوب الرحاب المقدس، دون أن يكون بحثًا لذات العلم وإن اقتضاه.

---

(١) الرسالة ت د / عبد الحليم: ج١ : ٢٤٨.

(٢) الإحياء ج٣: ٤.

وينبغي ألا نعد هذا نقصًا في نوع الدراسة لأن العلم الآن من أسمى دعواته التخصص الدقيق الذي يتيح للباحثين فرص التعمق والغوص لاستكناه أكبر قدر من الحقائق والوصول إلى أدق النتائج، وإنما يجب أن يحمل على أنه تميز وسبق للصوفية في إطار التقدم لأسلوب البحث العلمي، أيًا كانت الدوافع العلمية والذوقية التي قذفت بالصوفية إلى هذا الاتجاه، ولأن الفائدة المحدودة لا تظل محصورة في نطاق محدوديتها وإنما قد يستفاد بها في ظواهر أكثر تعميمًا، ولقد أعد الرسول ﷺ ابن مسعود للقرآن مع أبيّ والأشعري، وأعد أبا هريرة للحديث وأعد حذيفة لعلم خاص وأعد آخرين للسياسة، واختار اللــه السيدة عائشة زوجة لرسول اللــه في سن التلمذة لتتلقى عن رسول اللــه أخص الأحكام وخصوصًا الفقه مما يؤكد مشروعية التخصص العلمي في الإسلام.

(٣) وتحقيقًا للاتجاهين السابقين سار الصوفية في خطين متوازيين أحدهما عملي والآخر نظري، والأول تطبيقي سلوكي والثاني وصفي تحليلي، والأول تجلية وتصفية والثاني بيان للعثرات والزلات وتوصيف العلاج، والأول عام شامل لكل المريدين والثاني مقصور على من لــه خبرة بالنفس وتجربة وفهم فيها، وباختصار الأول عملي والثاني هو الخط العلمي للدراسة النفسية عند الصوفية.

مظاهر الجانب العملي

تتجلى مظاهر هذا الجانب في الرياضة الشرعية الشاملة لكل ما هو فرض أو نفل أو عزيمة أو تلاوة أو ذكر يشتد على نفس المريد بداية وتألفه نفس الصوفي نهاية، ويحدث انقلابًا وانفعالاً نفسيًا لدى السالك بداية وتسكينًا واطمئنانًا ويقينًا عند العارف نهاية، وأصل هذا المظهر ما ورد في كتاب اللــه من الدعوة إلى الاجتهاد في الطاعة والإكثار من الذكر﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَافِسُونَ﴾ [المطففين:٢٦] ﴿وَمِنْ ءَانَآيِٕ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ [طه:١٣٠]

﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾ [الزمر:١٠] ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [السجدة:١٦] ﴿كَانُواْ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ﴾ [الذاريات:١٧] ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ [البقرة:١٥٢] ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل:٨] وأيقظ الرسول همة عبد اللـــه بن عمر إلى قيام الليل، كما قال: «**بادروا بالأعمال سبعًا**».

ولو أن الصوفية لزموا جانب المأثور في أورادهم لسلموا من النقد الذي وجه إلى بعض أورادهم التي كانت أقرب إلى الطلسمات منها إلى الدعاء حتى وأن أبا طالب المكي[1] نفسه لم يسترح للتغالي لفظًا من ناحية الوضع حيث أكثروا فيها من الحروف والكلمات التي تشبه أوائل السور، كما بالغوا في إلزام المريدين بها.

ومن هنا ينبغي العلم أن الإسلام يقر الاجتهاد في الطاعة وينكر كما سبق المبالغة والتشدد، كما يقر المناجاة الخاصة لأن الصحابة كانوا يدعون أمام رسول اللـــه بأساليب أنشئوها وامتدح الرسول بعضها مثل قول أحدهم: «يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك» إلا أن السهولة أدب من آداب الدعاء، وأن المبالغة في إلزام المريدين بالأوراد وجعلها شريعة صوفية يهتمون بها ويحفظونها أكثر من حفظهم للمأثور أمر يخالف الشرع والذوق علاوة على أن الدعاء حال حاجة العبد مع اللـــه فتركه لمناسبة الحال أولى كما نصح العارف باللـــه سيدي أبو خليل مريديه، والتكرار المستمر للورد يفقده القيمة التربوية للنفس إذ تعتاده وتردده بلا شعور يقظ ولا تأثر أو استفادة.

ومن الأساليب العملية التي استخدمت لتربية النفس وتهذيبها وسيلة الخدمة والصحبة والخلوة والسياحة والمرابطة هذا كلـــه بجانب المدارج التي يجب على

---

(١) قوت القلوب ج١:٥ وما بعدها.

السالك أن يتدرج فيها من توبة وزهد وفقر وخوف ورجاء وشكر وتواضع ورضا وقناعة وتوكل وصبر وما يتبعها من أحوال، وما يجب أن ينأى بعيدًا عنه من أمراض الباطن، وعللـــه كالحسد والغضب والحقد والكبر وغيرها.

والحق يقال: إننا عندما نقرأ فكرة الشيخ والشروط التي يجب توافرها فيه ومتابعته لمريديه، وتقييمه المستمر لكل منهم، وتوجيه كل واحد منهم حسب استعداده وقدراته، وما تثمره الخدمة من تعلم عن طريق المعاشرة، وما يستفيده الصاحب من صاحبه، وما تحدثه المقامات في تصفية النفس.

ونقرأ بجانب هذا أساليب التربية الحديثة، وطرق التربية وخصوصًا طريقة «دالتن» التي تقضي بأن يعتمد التلميذ على نفسه في الدراسة والتحصيل تحت توجيه الأستاذ والطريقة المسماة بطريقة المشروعات(١) التي يتعاون فيها التلاميذ تعاونًا ديمقراطيًّا نجد أن حلقات المشايخ فاقت كل هذه الأساليب وتقدمت عليها وتفادت ما فيها من أخطاء، وأن غض النظر عن هذه المدارس الصوفية والأفكار التربوية إجحاف بثروة علمية أهدرناها حقها.

الجانب النظري

إذا قلنا: إن الجانب العملي كان عامًا شاملاً لكل المريدين والعارفين قبل الغزالي وبعد الغزالي فإنَّ الجانب النظري المتوجه إلى البحث في النفس وكونها حجابًا هو الذي تكفل بيان دقائقها في كل وجهة ظاهرية أو باطنية وهو مقصور على أرباب التجربة والخبرة ومن لهم دراية بدروبها وسبلها من أرباب الأقوال والمؤلفات، وهذا الجانب اقتصر في فترة ما قبل الغزالي على دراسة النفس دراسة

(١) انظـــر الطريقة في التربية د/دمرداش سرحان د/منير كامل ٢٦٠ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ :١٠١.

مرتبطة بالدين والسلوك بدون تعمق في مسائل قدم النفس وحدوثها وقواها الثلاثة وصلتها بالروح والقلب وفنائها أو خلودها، وأول ما انصرفت هذه الدراسة إلى ربط العبادات بالنفس ربطًا يجعل العبادة مقبولة من ناحية وتترك ثمارها على النفس تجلية من ناحية أخرى كي يقترب العبد من اللـــه وتنجلي لـــه الحقائق، وبحيث تمتزج الطاعة بالفهم النفسي وبالطبع العرفاني امتزاجًا يحقق الكمال الإنساني لا بين الخلق ولكن تحقق بصفات الحق والقرب من رحابه سبحانه.

فما من قول أو فعل إلا ولـــه صلة وذو طابع نفسي، فتكبيرة الإحرام صفوة الصلاة عند الجنيد[١] والنية باللـــه وللـــه ومن اللـــه حسبما روى السراج عن ابن سالم، ووضع اليد اليمنى على اليسرى حصر النفس ومنع من صعود جوانبها وأثر ذلك يظهر بدفع الوسوسة وزوال حديث النفس[٢].

وعلى وجه العموم سئل الجنيد عن الصلاة فقال: قطع العلائق وجمع الهمة والحضور بين يدي الله[٣]، ووصف أبو حاتم الأصم صلاته فقال: أقوم بالأمر وأمشي بالخشية وأدخل بالهيبة وأكبر بالعظمة وأقرأ بالترتيل وأركع بالخشوع وأسجد بالتواضع وأقعد للتشهد بالتمام وأسلم على السنة وأسلمها إلى ربي وأحفظها أيام حياتي، وأرجع باللوم على نفسي وأخاف ألا تقبل مني وأرجو أن تقبل مني فأنا بين الخوف والرجاء[٤].

وهي وإن كانت وسيلة عملية إلا أنها تحقق فضائل نفسية نظرية والصوم

---

(١) عوارف المعارف: ١٦٢ ، ١٦٨.

(٢) نفسه.

(٣) عوارف المعارف: ١٦٢ ، ١٦٨.

(٤) نفسه.

عندهم ضبط ما ظهر وما بطن وهو كما يقول مظفر القرمسيني: ثلاثة: صوم الروح بقصر الأمل، وصوم العقل بخلاف الهوى، وصوم النفس بالإمساك عن الطعام والمحارم[1]، ومثل هذا يقال في الزكاة والحج وكل نسيكة، ولا تبعد عن المعاني الدقيقة التي أشارت إليها النصوص ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[العنكبوت:٤٥] و«الصوم جنة» ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[التوبة:١٠٣].

وبهذه الدقة النفسية والتطبيقية يقع الحج المبرور الذي لا رفث فيه ولا فسوق ولا جدال، فقط تطلعوا من وراء الشعائر العملية إلى جوانبها النفسية .

وأيضًا وبصورة أشد وضوحًا ربطوا بين الدراسات النفسية وبين استقامة الأخلاق ولنستمع إلى صورة من تلك الصور التحليلية المشرقة يقول أبو بكر الوراق: أصل غلبة الهوى مفارقة الشهوات، فإذا غلب الهوى أظلم القلب، وإذا أظلم القلب ضاق الصدر، وإذا ضاق الصدر ساء الخلق، وإذا ساء الخلق أبغضه الخلق، وإذا أبغضه الخلق أبغضهم، وإذا أبغضهم جفاهم، وإذا جفاهم صار شيطانًا[2].

ويربط أبو بكر بن يزدانيار بين النفس والخلق والمعرفة، ويميز بين النفس والروح وثمار كلٍّ وجنوده فيقول: الروح مزرعة الخير؛ لأنها معدن الرحمة والنفس والجسد مزرعة الشر لأنها معدن الشهوة، والروح مطبوعة بإرادة الخير، والنفس مطبوعة بإرادة الشر، والهوى مدبر الجسد، والعقل مدبر الروح، والمعرفة حاضرة فيما بين العقل والهوى، والمعرفة في القلب، والهوى والعقل يتنازعان ويتحاربان صاحب جيش النفس، والعقل صاحب جيش القلب، والتوفيق من الله مدد

---

(١) طبقات السلمي: ٩٦.

(٢) نفسه ٥٣.

القلب والخلان مدد الهوى[1].

وبالنظر فيما مضى من بحث المعرفة والنظريات الذوقية ندرك العلاقة القائمة بين هذه المذاقات وبين النفس تجلية وتحلية، وكيف أنهم قدموا لنا أقوالاً في النفس تحذيرًا وإرشادًا من شأنها إذا اتبعت أن تسقي صاحبها عذب العرفان وأن تذيقه حلاوة الإيمان والإيقان، والتي يحددها أبو عمرو الدمشقي في أربعة: السياسة والرياضة والحراسة والرعاية والسياسة والرياضة ظاهران متعلقان بالتجلية ويرثان القيام بوفاء العبودية والرضا عند الحكم.

والحراسة والرعاية باطنان ويتعلقان بالتحلية حيث يرثان معاينة بر اللـــه ومراعاة حقوقه في الضمير والسر[2]. فقد حلّل وفصَّل. وغاص واستخرج، وغرس الأصول وأزهر الثمار والميراث، وربط ذلك كلـــه بالسلوك ابتداء وبالعرفان والسر انتهاء، ولست أحيل القارئ إن أردنا اختصارًا وتأكيد في الوقت نفسه على صحة ما نقول عن تلك الفترة إلا على فارس الحلبة الأولى وصاحب النظرات الجدية في الدراسة هو أبو الحارث المحاسبي الذي وصفه الغزالي بأنه حَبْرُ الأمة في هذا المجال النفسي وحقًا صدق، فما الرعاية والنصائح، وفصل في المحبة عنا ببعيد وما الطابع النفسي العميق الذي ضمته كتبته بخفي على أدنى تأمل مما يحمل عنا عبء ضرب الأمثلة والشواهد من كتبه لانتشارها ووضوحها.

ويكفينا العلم بداهة ومن أول نظرة على قوت القلوب للمكي وعلى كتب الغزالي ورسائلـــه لندرك أنه هو المصدر الأصيل الذي استقى منه المكي واحد المؤثرين على كتابات وعقلية الغزالي، نضف إلى هذا أن المحاسبي هو الذي درس

---

(١) طبقات السلمي: ٩٩.

(٢) نفسه: ٦٦.

النفس الإنسانية بشواهد دينية من الكتاب والسنة يقف عندها ويحللها ويستخرج منها الفوائد دون ما تأثير أجنبي من أي فلسفة، وهنا تكمن عظمته وجدته وسبقه، ولقد تجنب المحاسبي الخوض فيما لا طائل تحته من بحوث نظرية كالمسائل المتعلقة بماهية النفس والكلام في الروح وغيرها لأنها لا تثمر فوائد تذكر على السلوك وهو إنما يدرس النفس لينفع السالكين.

وعلاوة على هذا فإن الرسول ﷺ وصحابته لم يخوضوا في مثل هذه المسائل بل سئل النبي عن الروح فكان الجواب الإلهي ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء:٨٥].

ولنعلم أن لغز الحياة عميق وأن أسرارًا كثيرة تحت إهاب الإنسان لم يكشف عنها بعد، وقد يقصر عنها علم الإنسان القليل، مما يجعل السهروردي رغم أنه استباح لنفسه أن يخوض في هذه المسائل إلا أنه قَالَ: واعلم أن الكلام في الروح صعب المرام والإمساك عند ذلك سبيل ذوي الأحلام[1]، ولكن الغزالي بعد المحاسبي والمكي والقشيري والهجويري قد توسع فيما لم يتوسعوا فيه وعرض للنفس من جميع جوانبها وغرائزها وقواها وخاصة في علاقتها بالبدن وقدمها وحدوثها والفرق بينها وبين الروح من جانب علاقتها بالقلب متأثرًا في هذه البحوث بالفلاسفة متمشيًا مع نظرائهم التي استلهمتها عبقرية الغزالي فأثرتها وأضافت إليها[2].

---

(١) عوارف المعارف: ٢١٤.

(٢) راجع الإحياء ج٣: ٥٢ وروضة الطالبين ١٣٥ ، ١٣٦ إلى ١٤٦ ، ٢٠٠ إلى ٢٠٤ ، ومعراج السالكين ٢٢٩ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥: ٢٤٥ ٢٤٧، ٢٤٨ والرسالة اللدنية ضمن مجموع ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ والأربعين ١٨٨ والمضمون به على غير أهله ضمن مجموع ١٥٨ والأجوبة ضمن مجموع ١٧٤ — ١٧٦ ومعارج القدس ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤.

ومع هذا نلاحظ أن الآيات التي نــزلت في الروح وهي لا تعدو روح القدس جبريل، والروح بمعنى الوحي، والروح الإنسانية لم تتعرض لشيء من التفصيل عن الروح، ولم تعلق عليها أموراً دنيوية أو أخروية، ولم تذكر لها صفات ولا غرائز، وقد أضيفت إلى ضمير الحق في أكثر من آية، أما النفس فلم تضف إلى الحق البتة، وذكر لها القرآن والحديث كثيرًا من المتعلقات كالحسنات والسيئات وتحدثا عن الصفات المتعلقة بها والغرائز الكامنة فيها، كما ذكرت قواها الفانية والحسية والناطقة في النصوص التي تتحدث عن الأمر الإباحي بالأكل والشرب والتمتع بالطيبات والنصوص التي تتحدث عن السمع والبصر والفؤاد والتي تشير إلى القوتين الحسية والعاقلة أو الناطقة.

وأوقعت النصوص الموت على النفس وهذا كلــه يعني أن النفس غير الروح، وأن النفس حادثة لأن اللــه أخبر أن الإنسان خلق بلا علم ثم صيره اللــه إلى التعلم مما أودع فيه من الحس والعقل فقال: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾ [النحل:٧٨].

فبالروح خلقنا وعند هذا الحد من الروح نقف، وبالنفس المجهولة المصيرة أكلنا وشربنا وتعلمنا وبها ارتبطت أنشطة أعمالنا، وهي التي تذوق الموت.

وتأكيدًا للتفرقة بينهما أخبر اللــه أن الروح من أمره، وأردفها بقلة علمنا مما يدل على البعد عن مجالها بينما أمرنا أن نتبصر النفس، وأن نتأملها، وإذا عرفنا أن معارفنا الممكنة لا تخرج عن حيز الممكنات في عالم الملك، وأن النفس مجال من مجالات المدركات، وأن الروح من عالم الأمر تيقّنا الفرق بينهما سواء من ناحية الانتماء إلى عالم بعينه، أو من حيث إمكان تعلق المعرفة بإحداهما وعدم إمكان تعلقها بالأخرى. واللــه أجل وأعلم.

الانفعال الروحي ومبعثه وآثاره

نفس الصوفي في تساميها متوجهة إلى اللـــه سبحانه، متخلصة من التعلق بكل ما دون هذه الغاية العليا مغمورة بدوافع التطلع إلى القرب والوصل، ومن هنا فهي لا تثار ولا تنفعل أو لا يحدث لها نوع الاستجابة المتميز بالتهيج لأسباب وبواعث مادية أو دنيوية ولكن الذي يزعجها باعث روحي أو وارد حق كما يحلو لهم أن يعبروا، ومن هنا أطلقنا على الانفعال النفسي بوارد قوي اسم الانفعال الروحي لتساميه فوق الحس وعلوه فوق المادة.

والصوفية لا يطلقون على تلك الحالة اسم الانفعال وإنما يعنون بها حالة الوجد، وهو إطلاق أقرب على الوضع اللغوي وما ورد في النصوص الدينية منه إلى الاصطلاح النفسي لأن اللغة أطلقت وَجَدَ به وَجْدًا في الحب فقط وكذا في الحزن بكسر ماضيه، وقالوا: أوجَدهُ أي أغناه أو أظفره بمطلوبه[١].

وحالة الوجد تنتاب الصوفي في حال البسط حبًا وفي حال القبض حزنًا وفي حال التجلي بسر من الأسرار ظفرًا ونوالاً للمطلوب، وقال سبحانه: ﴿ وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ﴾ [النور:٣٩]. وفي حديث وفد هوازن الذي رواه ابن عمر وعيينة بن حصين عن أبي الصرد «واللـــه ما بطنها بوالد ولا زوجها بواجد» وروي «كي الواجد يحل عقوبته وعرضه»[٢]، وفي حديث الإيمان «إني سائلك فلا تجد عَلَيّ» .

ومن أسمائه سبحانه الواجد، لهذا كلـــه رأينا الصوفية ومصطلحاتهم وأقوالهم

(١) القـــاموس المحـــيط للفيروز أبادي ج١: ٤٠٤ وتاج العروس للمرتضى الزبيدي ج٢: ٥٢٣ ، ٥٢٤ ولسان العرب لابن منظور ج٣: ٤٥٨ ، ٤٥٩.

(٢) أي الغني الميسور فتأخيره لدينه يوجب عقوبته.

ومؤلفاتهم يستعملون الوجد بدل الانفعال لتلك الحالة النفسية التي تنتاب السالك بين الحين والحين، وسنقف معهم في هذه الحالة لنتعرف على وجهة نظرهم في تعريفها وبواعثها وآثارها من ناحية ولنرى سبقهم لغيرهم من علماء النفس في دراستها من ناحية أخرى.

أما التعريف: كعادة الصوفية في التعريفات كثيرًا ما ينظرون إلى البواعث والأسباب فيعرفون الشيء بحكم دواعيه، وقد ينظرون إلى الثمار والآثار فيعرفونه بها كما صنع عمرو بن عثمان المكي فعرف الوجد بسببه فقال: إنه سر اللـــه عند عباده الموقنين[(١)]، والسر باعث لأحد في التعريف، وعرَّفه أبو سعيد بن الأعرابي وأبو الحسين الدراج بالآثار التي يجدها السالك عند إيجاده مع الحق بعد رفع الحجاب من مشاهدة وحضور الفهم وملاحظة الغيب ومحادثة السر وإيناس المفقود[(٢)]، أو كل ما يصادف القلب من الأحوال كما أشار ابن عربي[(٣)].

ولعلَّ الذي عرَّفه تعريفًا دقيقًا جامعًا إلى حدٍّ كبير هو ذو النون المصري حيث قال: إنه وارد قوي يزعج القلب فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزندق[(٤)].

حيث أشار في التعريف إلى الأركان الضرورية التي يجب أن تتوافر لوقوع حالة الانفعال أو الوجد وهي:

المثير: الذي عبَّر عنه بالوارد القوي.

---

(١) الإحياء ح٢: ٢٥٧.
(٢) الإحياء ح٢ : ٢٥٧.
(٣) الفتوحات ج٢: ٧٠٧.
(٤) الإحياء ج٢: ٢٥٧.

والمثار وهو الكائن الحي المستجيب والذي لا يمكن أن تحدث الحالة إلا فيه لما يحمل من نفس ذي حاسة وتعقل ولها ردود فعل، وقد حدده في انــزعاج القلب.

والركن الثالث هو: الاستجابة على شكل نشاط مميز يظهر بصورة واضحة في الأوضاع والتعبيرات، ولهذا قلنا إن تعريف ذي النون هو الجامع دون بقية التعريفات كما أنه لا يختلف عن تعريف علماء النفس لحالة الانفعال إلا من ناحية بعض الألفاظ فقط حيث يستخدم ذو النون عبارات لكل ركن من أركان التعريف والوجدان الثلاثة تتناسب مع السلوك ورقة الحياة الروحية بخلاف علماء النفس فقد استخدموا عبارات تتناسب مع مصطلحاتهم فقالوا: هو الحالة الوجدانية الثائرة التي تشمل النفس والجسم بالتغير والاضطراب ويتسبب عن إدراك طارئ ملائم أو غير ملائم[١].

فلننظر في شكل التعريفين لنرى الدقة في تعريف ذي النون وكونه جامعًا مناسبًا لغاية القوم من حال الوجد، ونرى مع هذا أن ابن القيم صرَّح بأنَّ الوجد مصادفة[٢] سابقين بكل هذا علماء النفس القائلين بالطروّ.

بواعث الوجد

بات مقررًا لدى كل علماء النفس أن المثير للوجدان إما خارجي عن ذات الإنسان وإما عوامل تعتمل في داخلـــه تسبب هذا الانفعال، ومن الواضح الذي لا يحتاج إلى مراء أن الصوفية ألمعوا بوضوح إلى العاملين قبل أن نطنطن نحن بما ورد على لسان الغربيين وقبل أن يتمدين الغربيون ويتحضروا ويخرجوا لنا آراءهم في النفس، بل وليس هذا فقط بل إن الصوفية حددوا بوضوح الانفعال أو الوجد

---

(١) الحياة النفسية: حامد خشاب: ١٣٧.

(٢) مدارج السالكين: ٦٨.

الأدنى والأرقى والضعيف بحسب دنو البواعث أو سموها وقلتها أو ضعفها فها هو أبو سعيد بن الأعرابي يبين لنا المثيرات الخارجية ويذكر منها التوبيخ على ذلة والمحادثة بلطيفه والإشارة إلى فائدة والداعي إلى واجب(١) ويدخل في ذلك ما سيق كثيرا عن أحوال الصوفية الوجدية عندما كانوا يرون منظر النار أو مظهرًا حسيًّا يحولـــه الصوفي إلى رمز يثير وجدانه كما سبق أن ذكرنا في أحوال الزهاد والإشارات الفعلية والواقعية التي سيقت في الرمزية والتي كانت تحدث هزة عنيفة في نفس السالك.

ويعتبر السماع عامة والقرآن خاصة من المثيرات القوية التي ترنَّح تحت سماعها قلب الصوفي ووجل فاستجابت لــه نفسه وبدنه، ويشرح لنا الغزالي كيفية تأثير السماع في الصوفي وكيف تستجيب النفس لهذا المؤثر الخارجي بعد أن يقرر أن السماع يثمر الوجد فيقول: السماع يثمر الفهم والفهم يثمر الوجد(٢)، ويدخل تحت عامل السماع ما يستقبلـــه الصوفية من أشعار الغير خصوصًا ما كان منها متعلقًا بذكر عتاب أو خطاب أو قبول أو رد أو وصل أو هجر أو قرب أو بُعد أو تلهف(٣)، أو غيرها مما يوافق حال المريد في طلبه فيجري ذلك مجرى القدح الذي يواري زناد قلبه فتشتعل به نيرانه، ويقوى به انبعاث الشوق وهيجانه(٤)، ولكن سماع القرآن يؤثر في القلب والروح وسماع غيره تترنم به النفوس والعاطفة كما يوضح طاش كبرى زاده، ولذا كان لزاما على السالك أن يتبين العلاقة بين الباعث الحسي والأثر الداخلي النفسي ليعدل من انفعالـــه دائمًا إلى أسمى حتى يدرك الوجد الروحي الحقيقي وليحذر شراك النفس ووساوسها.

---

(١) الإحياء ج٢: ٢٥٤ – ٢٥٧.

(٢) الإحياء ح٢: ٢٥٤ – ٢٥٧.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

أما المثيرات الداخلية لحالة الوجد فتبرز في ذكر مزعج أو شوق غائب أو أسف على فائت أو ندم على ماض، أو مناجاة بسر حسبما عدد ابن الأعرابي، وقد سبق الغزالي المحدثين وعلى رأسهم «ما كد وجل»[١] في تقنينهم الانفعال بحسب المثيرات إلى انفعالات أوَّلية أو ثانوية أو عليا باعتبار المثير الغريزي الواحد أو المركب، أو حسب المثير المتصل بالإدراك والحقيقة. لنسمعه وهو يقسم هذا التقسيم فيجعل الوجد الأدنى ما كانت مثيراته ليست من قبيل العلوم بل هي كالشوق والخوف والحزن والقلق والسرور والأسف والندم[٢]، مما يشمل الغرائز والعواطف وتحت هذا القسم يدخل الوجد والانفعال الأولي والثانوي الذي قسمه المحدثون. أما الوجد الأعلى أو الانفعالات العليا فهي التي ترجع عند الغزالي إلى مكاشفات ومشاهدات هي من قبيل العلوم والتنبيهات[٣]، لا من قبيل الغرائز والعواطف، فيا للسبق إذن لهذا العالم المسلم الصوفي على أفذاذ المدعين المحدثين، ولكن الشرقيين قليلاً ما ينصفون وكثيرا ما يفتنون، ويا للفخر للصوفية حيث طلبوا مثيرات الحقائق وتساموا فوق المثيرات الدنيا والغريزية.

واختلاف الانفعال باختلاف المثير ليس مقصورا على النوعية من أولي إلى عالٍ ولكنه أيضًا شامل للاختلاف في الدرجة داخل كل نوع من أنواع الانفعالات السابقة فكلما كان المثير قويًا كان الوجد أو الانفعال قويًا والعكس بالعكس، أي إنه يختلف بحسب حال المريد وما يستقبل في معاملاته وعلى قدر الصعود في معارجه والبعد عن حجب النفس، وفي إطار النوع الصوفي الراقي المتعلق بالحقائق يقسم الهروي الوجد باعتبار المثير أيضًا إلى ثلاث درجات: وجد

---

(١) عالم نفس مشهور.

(٢) الإحياء ج٢: ٢٥٨.

(٣) الإحياء ج٢: ٢٥٨.

عارض بوارد أولي فيه وتحت نوره يذهب شاهد السمع والبصر والعقل المتعلق بالآيات الكونية، ووجد بلمع نور أزلي أو سماع نداء أولي أو جذب حقيقي، وبه تستفيق الروح التي تتعلق في هذه الدرجة بالمحبوب لذاته، والوجد الأرقى هو الذي يخطف العبد من الكون ومن الروح ويفنيه كاملاً لاستغراقه في باعث الوجد الشهودي وهو وجد الدرجة الثالثة[1].

وقد تقول: أكانت هذه البحوث لأحوال مبتدعة أم لأحوال متبعة؟ وهل ذاق السلف الصالح قبل الصوفية هذه الأحوال وتلكم الانفاعلات؟ إن كان ثم فبين.

نعم: النفس هي النفس وبواعثها ومثيراتها موجودة في خارجها وداخلها وهي الشيء الذي لا يتغير كميًّا بتغير الزمن وإن تعدل كيفيًّا بحسب العوامل الثقافية والبيئية والاجتماعية، وصفاء النفس وصقالتها ونقاؤها أمر قد لا يخضع لعامل الترقي الحضاري خصوصًا في ظلام حضارتنا التي ترتبط بالمادة في شكل ملحد سافر أو شكل ملحد مستتر مقنع وأيًا كانت النظم الاقتصادية، بل كلنا يحب الآن أن يتجول في رياض النفوس المزهرة المجلوة المفطورة على النقاء فيقرأ ما نظمت أو نثرت عاجزًا عن حل الألفاظ ومجاراة المعنى مع أنها ضربت في عمق الزمن قدمًا، ونصبت على أرض الصحراء خياما، وما عرفت القصور ولا الناطحات.

وعلى كلٍّ فقد وجد الوجد والانفعال الروحي في عصر رسول اللـــه ﷺ حيث قَالَ: «شيبتني سورة هود» وعندما قرئ عنده ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا﴾ [النساء:٤١] ذرفت عيناه صلوات اللـــه وسلامه عليه وتأثر أيما تأثر عندما سمع «إن لدينا أنكالا وجحيمًا» وهذه انفعالات روحية بمؤثرات قرآنية خارجية،وكما كانوا يرونه ﷺ باكيًا بلا سبب

---

(١) مدارج السالكين ٣: ٧٠،٧٤

ظاهر كما كان لـه أزيز كأزيز المرجل في صلاته، وأيضًا بكى أبي بن كعب حين سمع من الرسول أن اللـه سماه ليقرأ القرآن على النبي، وبكت أم أيمن حتى أثارت أنس بن مالك وأبا بكر الصديق فبكيا لانقطاع الوحي، وهذه مؤثرات وبواعث خارجية وداخلية علمية شهودية انفعلت معها نفس النبي وصحابته، وما البكاء إلا تعبير عن وجد النفس وتأثرها.

آثار الوجد

للانفعال أو الوجد آثار «فسيولوجية» عضوية تظهر في صورة حركات بدنية، وتعبيرات حسية، كما أنه يؤثر على كل وظائف الأعضاء والغدد والأوعية والأجهزة الهضمية والدموية.

وقد يترك آثاره على النفس ذاتها بحيث تؤثر النفس في النفس مما يترتب عليه أخطار وعلل بدنية ونفسية كما يقول علماء النفس المحدثون[1] فهل فعلاً وسم البعض بهذه الآثار وعللها أم أن الوجد الصوفي شيء آخر؟ سنحدد الملامح والآثار في نقاط:

(١) اعترف الغزالي في الإحياء بأن الوجد يولد حركة في الأطراف إمَّا حركة غير موزونة فتسمى الإضطراب وإما موزونة فتسمى الرقص والتصفيق[2] وهذا إشارة إلى الآثار البدنية العضوية، وأضاف ابن عربي مبينًا أن الوجد يصاحبه حالة نفسية شديدة[3] وقد ظهرت الآثار البدنية والنفسية على كثير من الصوفية فهام منهم من هام ودميت قدماه وهو لا يدري، وعلت الأصوات

---

(١) الحياة النفسية: ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٢) الإحياء ج٢: ٢٣٧.

(٣) الفتوحات ج٢: ٧٠٧.

اللسانية واليدوية مما جعل ابن الجوزي يهجم عليهم هجومًا عنيفًا[1] موضحًا أن عليًّا وجعفر وزيدًا حين حجلوا البشارة من رسول اللـــه فإن الحجل غير الرقص، وغاب كثير من الصوفية عن إدراكهم لغشية انتابتهم في وجدهم الذي أفقدهم الإدراك والشعور مما يوضح ظهور الآثار النفسية والعضوية نتيجة الوجد الصوفي.

(٢) الوجد أو الانفعال أمر نفسي وداخل في دائرتها، وإنكاره أو جحده نكران لظاهرة نفسية لا يمكن استئصالها بالكلية إنما يمكن التخفيف أو التعديل منها بالوقوف على المؤثر وإزالته وبالتالي يخفف الانفعال ويعدل، وكيف ننكره والانفعال ضروري للقيام بإنجاز أعمال ما كانت لتتم إلا تحت مؤثر وبانفعال النفس واستجابتها للباعث، الأمر الذي يجعلها تضاعف من جهدها لتنفذ أمرًا ما.

ولنعلم أن سبب الأخطار الناجمة عن الانفعال مرجعها إلى عدم معرفة المثير أو السبب، لتعقد الحياة النفسية أو لانطوائه في الشعور أو لوقوعه في حال الطفولة، أو أن مرجعها إلى مؤثرات تتصل بالغرائز والتي إن لم تقوَّم أو تبعد يمكن أن تحدث خللاً في سير النفس عن طريق غرائزها.

وباختصار سواء اتصل الانفعال بالغريزة كما هو عند «ماكدوجل» أو بالتغييرات العضوية والأوعية كما هو عند «جيمس» و«لانج»[2] فإن الوجد الصوفي ليس مرتبطًا بأي منها لأن انفعال الصوفي ليس قائمًا على أثر نفسي غريزي أو عضوي وإنما هو ناشئ عن مؤثر روحي بعيد عن الشبكات النفسية

---

(١) تلبيس إبليس: ٢٥٨.

(٢) الحياة النفسية: ١٤٠ – ١٤١.

التي تؤدي إلى التمزق والانفصام إن لم يحكم علاجها والتخلص من مثيراتها بتجريد الفرد من ميادين المثيرات والتغيرات في الموقف المتوتر لكي يصير الفرد في موقف إدراكي خلو من أي انفعال.

فالصوفي لا تثيره مثيرات الجنس أو غيرها من الغرائز إنما تثيره بوارق وطوالع ربانية، ومثل هذه المثيرات لا تحدث الخلل النفسي الخطير في الإنسان، ولست أعني بهذا خلو النفس من الاستجابة كلا إنما أعني خلو النفس من الأمراض النفسية التي تنشأ من الانفعالات، ولهذا الأمر معنى دقيق مؤداه أن النفس تشعر بالقلق والاضطراب اللذين يجران الأخطار والأمراض على النفس إن شعرت إنها أثيرت بمثير في استطاعتها القيام بها أو السيطرة عليه، أما حينما تطلب شيئا تعتقده في قرارتها مسبقًا أنه بعيد التحقيق عنها بإمكانياتها الذاتية، وأن محل المثير أو موضوعه ليس داخلاً في دائرة الإمكان النفسي والمدارك المتاحة للفرد، بل إن نواله منحة وهبة لمن استعد وأعد المحل لتلقي الموارد الربانية عندئذ لا يشعر بالإسقاط ولا تحدث الأخطار والعلل التي تسببها مثيرات في طي الإمكان النفسي وقدرتها ثم لا تحقق.

(٣) قد يقول قائل: إن بعض الصوفية تعرضوا لعلل أفقدتهم القدرة على السلوك العادي وقد تسموا بالمجانين، نعم كان ذلك كما سبق في فصل المحبة، ولكن من قال إنهم ضربوا فردًا أو تصرفوا تصرفًا شاذًا كما يتصرف الذين فقدوا عقولهم بالجنون كمرض نفساني؟ لم يكن كذلك ولذا تسموا بعقلاء المجانين.

(٤) ويجب التنبيه كذلك على ضرورة التفرقة بين الانفعال الضار والسار والأول يستعبد والثاني يستبقى ومن هنا فإن الصوفية تلذذوا بالوجد لما يهب به عليهم من نسمات الكشف فإن لم يجدوه تواجدوه واستدعوه حتى يعتادوه

ولذا فقد تحدثوا عن الوجد والتواجد[1] الصادق سابقين بذلك ما دعاه «ماكدوجل» باستبقاء الانفعال السار واحتجوا بقول عمر حين رأى رسول الله وأبا بكر يبكيان في شأن أسرى بدر «أخبراني ما يبكيكما فإن وجدت بكاء بكيت وإلا تباكيت» إلا أنهم مع هذا الحب للوجد رأوه درجة أدنى بكثير من درجة الثابت المطمئن المتمكن وقد استدلَّ على ذلك صاحب منازل السائرين[2] بقول الله: ﴿ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَٰهًا ۖ لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا ﴾ [الكهف:١٤].

وأيضًا حاربوا بعنف الادعاء في الوجد ودعوا إلى ضبط النفس وعدم إظهاره ولو مع الصدق وبينوا أن الكذب فيه شرك أصغر لوجود الرياء كما نلحظ هذا عند إبراهيم النخعي وابن سيرين والفضيل بن عياض وأبي عياض وأبي عثمان سعيد بن عثمان الواعظ[3] والجنيد والدينوري فما بان لهم سن في تبسم حسبما عبر أبو الفرج بن الجوزي الذي اشترك مع مخلصي الصوفية في الهجوم على المدعين والمظهرين كما هو موقف رسول الله مع رجل صعق عند موعظته، فقال له **«من ذا الملبس علينا ديننا إن كان صادقًا فقد شهر نفسه وإن كان كاذبًا فمحقه الله»**.

(٥) والصحابة رضوان الله عليهم مع ما لديهم من قوة تمكين إلا أنه قد جاءت الأخبار الدالة على أن عُمَرَ سمع رجلاً يقرأ: ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ ۝ مَّا لَهُ مِن دَافِعٍ ﴾ [الطور: ٧-٨]، فصاح صيحة وخر مغشيًا عليه فحُمل إلى بيته ولم يزل مريضًا يعاد شهرًا، وكان زرارة بن أبي أوفى يؤم الناس بالرقة، فقرأ:

---

(١) مدارج السالكين ج٣: ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩.

(٢) نفسه.

(٣) تلبيس إبليس ٢٥٠ ، ٢٥٥، ٢٥٧.

﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ﴾ [المدثر: ٨]، فصعق ومات في محرابه، كما مات ثعلبة بن عبد الرحمن إثر نظرة لامرأة أنصاري تغتسل.

وبصرف النظر عن إنكار ابن الجوزي لهذه الشواهد ومثيلاتها بلا سند قوي للإنكـــار والطعن فإن الثابت كذلك أن حالة الوجد ظهرت بصورة واسعة بين الصـــحابة متمثلة في البكاء والوجل والقشعريرة كما حدَّث القرآن عنهم، بحيث يمكـــن القـــول أن تلك هي آثار الوجد الشائعة بين الصحابة وما وقع من صور أكـــثر من هذا فكانت ضيقة محدودة معدودة، وإذا قيست بما كان عليه الصحابة مـــن لـــين في القلب وطهر وصفاء في النفس لعدَّت من النوادر، ثم إنهم ما صدر عـــنهم ما يخالف الشرع أثناء وجدهم وما أُثر عن أحدهم أنه فقد مداركه طيلة حياته أو لعدة شهور، أو عاش مسكورًا كما انتاب الصوفية، ولست أرى إلا ما رآه الصـــوفية أنفسهم في الحكم على هذه الأمور وهو أنه نقص في القدرة على السلوك، والله يتولانا.

(٦) والآن مع مظهر وأثر من آثار الوجد الذي دار حولـــه جدل وصدرت عنه آراء ونظريات كانت محل رد وقبول وهجوم وتعلل بالعذر، هذا الأثر هو ما عـــرف باسم بالشطح ونظرًا لأهمية هذا الأثر أو هذه الظاهرة لما صدر عنها مـــن غلبات عند البعض ورعونات عند البعض سنقف عندها بمفردها وقفة تأمل ودراسة وحكم.

دواعي الشطح

في قمة الوجد أو الانفعال لا يستطيع الفرد الصمت وإنما تصدر عنه تعبيرات فعلية أو قولية نتيجة للتغييرات الدائرة في داخلـــه، وتعتبر تلك التعبيرات دلالات يمكـــن بواســـطتها -بقـــدر الإمكان- الاستدلال على نوع الانفعال أو الوجد وشدته، وهي لغة التخاطب في هذا الحال الذي وصلت إليه النفس.

وعندما يشتد الوجد ويستحوذ على زمام النفس تتلاشى مراقبة الإرادة على ســـلوك الإنســـان[١] ومن هنا تصدر من صاحب الحال تعبيرات غير إرادية كما يقـــول الســـراج: مـــتلائمة مع نوع الوجد، ومتأثرة -ولو بلا شعور- بالبيئة والغايات التي يعيشها الصوفي وينشدها، والقول بالملائمة بين التعبيرات والوجد أو الانفعال ردده بعد ذلك «شارل بل» و«دارون» مع الفارق الواضح بين الانفعال الروحي عند الصوفية والمادي عند هذين، وشدة الانفعال تولد لدى السالك حال.

الغَلَبَة حسبما رأى الكلاباذي أو **الدهش** أو **الهيمان** كما هو عند الغزالي أو **الانـــزعاج** عند ابن عربي، وكلها دواعي تجعل السالك غير قادر على ملاحظة السبب أو مراعاة الأدب ويكون مأخوذًا عن تمييز ما يستقبله[٢] ويغيب قلبه على إحساســـه لـمـــا فاجـــأه من الأمر العظيم أو يذهب تماسكه تعجبًا وتحيرًا[٣] عند اجتماعه بمحبوبه لفرحه به فرحًا لا يشبع منه لا يفي الحس بما يقوم في النفس من تعلقهـــا بالمحـــبوب[٤] فربما خرجت بعض عبارات ينكرها من لم يعرف حالـــه والمسماة بالشطح والتي تبرز لنا ظاهرتين.

---

(١) الحياة النفسية: ١٣٦.

(٢) التعرف: ١١٤.

(٣) روضة الطالبين للغزالي: ١٥١.

(٤) الفتوحات ج٢: ٤٨٠.

الأولى: هـذه العبارات تـنم عمـا في داخل الصوفي من مثيرات روحية ومكاشـفات ربانية أحدثت هياجًا شعوريًّا نتيجة سيطرة أمر من الأمور الروحية علـى الـباطن سيطرة تفقده الشعور بالظاهر وبالسوى، أو بسبب امتلاء الكيان الداخلي بفكرة تجعل السالك يُرْجِع الكون كلـه إليها ويجعل الوجود ترديدًا لها ويصـير في تلك اللحظة التي تُحكِّمُ الفكرةُ السيطرة عليه هو نفس الفكرة؛ لأنه يحـياها ويمتلئ بها أيًا كانت تلكم الفكرة أو تلكم الوارد، وهذا هو السر في أن بعض المفكرين تستهويهم ظاهرة معينة وتستولي عليهم فإذا هم يفلسفون الوجود وكأنـه صـورة تلك الظاهرة وهي أساسه ومبعثه وأن بعض المحبين يرون الكون والأسماء صورة واسم معشوقهم. هذا في المحسوسات بلـه الأفكار الروحية.

وبالتالي فإذا كانت فكرة الألوهية هي صاحبة السلطان على شعور الإنسان، وبرقـت في نفـس العارف وسطعت أسرارها تملكت عليه حسه وذاته وأنيته، وحولـت نظـراته من الماديات إلى المجردات ومن الكثائف إلى اللطائف، وإذا به وبغـير شـعور منظم مقصود يحيل الكون إلى هذه الحقيقة ويراها أصلاً لكل ما يجـري ويدور في ذاته وفيما حولـه بحيث لا يحس سواها، وقد يحس كأنه هي وكأنها هو لشدة القرب بين المجذوب والجاذب، وساعتها تتجمع جميع المشاعر في شـعور واحد وتتوحد المتفرقات في الدروب الإنسانية، أي يجتمع شمل العواطف المتسامية في عاطفة معنوية حقيقة واحدة.

وتصبح تلك العاطفة المشبوبة هي صاحبة السلطان والغلبة وهي القاهرة لكل مـا دونها ولـذا يسـمونها في علم النفس باسم العاطفة السائدة وإذا تغنى بها «بلـزاك»[1] حـين هـام بعاطفة الأبوة، أفلا يهيم المحبون باللـه هيامًا تذوب

(١) الحياة النفسية: ١٨٩.

العواطف الأخرى في ثنايا هذه العاطفة الرقيقة؟ ولئن فعل بهم هذا فإنهم يتبينون كثيرًا من حقائق القرب بين العبد وربه إلى حد أن يصير العبد متكلمًا بلسان الحق.

وأسوق مثالاً يتضح به مدى تصرف العبد حين سيطرة العاطفة السائدة على نفسه، قَدِمَ إبراهيم الهروي على أبي يزيد فلما استقبله قال لإبراهيم: وقع في خاطري أن أستقبلك وأتشفع بك إلى ربك فرد على أبي يزيد قائلا: لو شفعني في الخلق كلهم لم يكن كثيرًا فإنهم شفاعة في قطعة طين فتحير أبو يزيد في جوابه[1] وهذا كان في بداية أبي يزيد قبل أن ينتقل هذا الصوفي إلى ما صار إليه فلما سكر بوجده قال: لو شفعني الله في الأولين والآخرين لم يكن ذلك عندي بكبير، غاية الأمر أنه شفعني في لقمة طين[2] فإذا وجدنا نصين بهذا الشكل حكمنا كما قلنا بأن الأول كان قبل السكر والثاني بعدما انتابته حالة الوله[3] التي عبر عنها أبو يزيد.

الثانية: تتلون عبارات الوجد حسب نوع التجلي أو الوارد، فإذا كان التجلي بصفة الموجودية جاءت عبارة الشطح ما في الوجود سوى الله وإذا تجلى الله بالواحدية نطق أبو سعيد: ما في جبتي سوى الله، وإذا تجلى بصفة القائمية يظهر القيام بالنفس كما كان لأبي يزيد حيث قال: سبحاني ما أعظم شأني، وإذا تجلى بصفة المرادية كانت العبارة كما قال أبو عثمان: مراد الله في مراداتي منذ ثلاثين سنة[4].

---

(١) مناقب أبي يزيد: ٧٨.

(٢) شطحات الصوفية : ٢٢.

(٣) مناقب أبي يزيد: ١٠٢.

(٤) تحفة السفرة: ابن عربي: ٩٣.

وهكذا كلما كان التجلي بصفة ما كانت العبارة متوائمة مترشحة عن هذا المؤثر لأن القلب كالمرآة المجلوة ليس لها لون في نفسها بل لونها الحاضر فيها، وليس لها في نفسها صورة بل صورتها قبول الصور ولونها هو هيئة الاستعداد لقبول الألوان[1].

وطبقًا لما ذكر في الملاحظة الأولى فإن الشطحة المعذورة هي التي تخلو من رائحة النفس وما يتصل بالعبد وتكون مفعمة لفظًا ومعنى بالألوهية، وكان الصوفي المستغرق يسمع في باطنه أحاديث قدسية في حالة الاستيلاء الكامل فينطق بها كما حدث دون ما تدخل أو إصلاح لها، أما إذا تدخل العبد بالإصلاح سواء في اللغة أو المبالغة في المعنى فلديه بقية في الشعور وتحكم إرادي، هنا لا يسمى مستغرقًا بالمعنى الكامل، وهو محاسب على مقدار يقظته وإحساسه، ونستطيع بعد ذلك أن نحدد المطلوب لإعمال الشطح في السالك بالآتي:

(١) شدة الوجد.
(٢) بلوغ الغاية القصوى في تسامي التجربة.
(٣) الأمر الذي يجعل الصوفي في حالة سكر بلا شعور.
(٤) وأن يسمع هواتف الحق في نفسه فيستبدل دوره بدوره ويستشعر بأنه فوق جميع المقامات لعلوه عن مقام الليس الذي هو سلب وبقاؤه في مقام الأيس الذي هو وجود.
(٥) إذا تحقق هذا برزت عبارات الشطح وغالبًا ما تكون بصيغة المتكلم وظاهرها مستبشع وباطنها مقبول كما يقول السراج.

وإذا أردنا حكمًا شرعيًا على هذه الحالة نجد أن الكلاباذي ساق ما روي من

---

(١) مفتاح السعادة: ٢٩٥.

اعتراض عمر على رسول الله في صلح الحديبية، وفي صلاته على عبد الله بن أبي بن سلول، كما ساق قصة أبي لبابة حين سأله اليهود عن حكم سعد بن معاذ فيهم فأشار إلى رقبته، فأحس أنه ارتكب إثماً عظيمًا، فانفعل بهذا المؤثر وربط نفسه بسارية المسجد، ولم يراع -حسب تعبير الكلاباذي- السبب والأدب لأن الربط ليس من شرائط التوبة، وانتظر حتى يتوب الله عليه.

وقصتا عمر ليست في الاستدلال على بابه لكامل شعور عمر ولكن ما حدث كان نوعًا من الغيرة لم يذهب شعور عمر ولم يستوعب مداركه، والتي تقرب إلى حد الشطح والتعبير عن الوجد بالحركة لا بالقول من قصة أبي لبابة.

كما نجد أن رسول الله ﷺ قال في ختام حديث فرح الله بتوبة العبد حين ضرب المثل برجل ضلت ناقته وختم على لسان الرجل **ثم قال من شدة الفرح: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، أخطأ من شدة الفرح**[1] وقوله ﷺ «**أخطأ من شدة الفرح**» التماس العذر للرجل في حالة شدة الانفعال بالسرور كما أن حكم الطلاق في إغلاق لا يقع لشدة الغضب بنص قول الرسول، وقد رفع القلم عن ثلاث أحدهم السكران حتى يفيق ولو كان السكر بحرام ما رفع إذ لا رخص في المحرمات فتثبت أحكام استثنائية على الشدة في الطرفين.

تعريف الشطح

بعد كل ما سبق يسهل علينا فهم تعاريف الشطح فمن الناحية اللغوية نقل الزبيدي عن أبي الحسن السنوسي في حاشيته الكبرى أنهم لم يقفوا على أصل لغوي لها وكأنها عامية وتستعمل في اصطلاح التصوف[2] ولكن ذكرت بعض

(١) رواه مسلم وساقه النووي في رياض الصالحين: ١٩ (مسلم ج٥: ٦٩١).

(٢) انظر قطر المحيط ج١: ١٠٤، تاج العروس ج٢ : ١٧٣ والبستان ج١: ١٣٢٥.

المعاجم نقلاً عن الصرفيين أنها اسم صوت لزجر الغريض من أولاد الماعز[(١)] ويرى السراج أنها لفظ مأخوذ من الحركة[(٢)].

والمناسبة بينه وبين كونه اسم صوت أنه ما وضع إلا لزجر عن الحركة ثم استعمل دالاً عليها، ويقال لبيت الدقيق المشطاح، والصوفية في تعريفهم لهذا المصطلح يظهرون مواقفهم منه في تعريفهم، فنرى السراج يقدم لنا عدة تعريفات منها أنه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته[(٣)].

أو هو كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى[(٤)]، وكأن السراج استشعر أن ترجمة اللسان ربما تتدخل فيها الإرادة فإذا تدخلت كان لا بد من الحساب و لم تكن بغلبة

ولذا صرح مرة ثالثة بأنه حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم[(٥)]، وهي حركة قسرية لا إرادية تتم عندما يقوى وجد المريد بسطوع أنواره، فيتسرب منها شيء إلى جنانه فيعبر عنها لسانه بألفاظ مستبهمة[(٦)].

أما ابن عربي وهو الذي ود لو أن تقام النظريات الصوفية على التعقل والبرهنة لا على الوجد فقد وضع في تعريفاته ألفاظًا تدل على انتقاص هذا اللون من التعبير فيقول هو كلمة صادقة صادرة عن رعونة نفس عليها بقية طبع تشهد

---

(١) المراجع السابقة نفسها.

(٢) اللمع: ٤٥٣.

(٣) نفسه: ٣٤٦، ٣٧٥، ٤٥٣ .

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

لصاحبها ببعده عن اللـــه في تلك الحال، وينشد:

الشـــطح دعـــوى في النفوس بطبعها لبقـــية فـــيها مـــن آثـــار الهـــوى

هـــذا إذا شـــطحت بقـــول صادق مـــن غـــير أمر عند أرباب النهى[1]

هذا مع قولـــه: إن الشطح كلمة دعوى بحق تفصح عن مرتبته التي أعطاها اللـــه مـــن المكانة عنده أفصح بها من غير أمر إلهى لكن عن طريق الفخر[2]، واعتـــبره ابن عربي زلة المحققين ورعونة لا تصدر من محقق أبدًا وإن صدرت فعن غفلة[3] والجرجاني لم يخرج في تعريفه للشطح عن هذه المعاني[4].

وبالنظر في هذه التعريفات نتبين أن السراج كان أدق من ابن عربي لاشتمال تعـــريفه على تبيين الجانب النفسي في إصدار لفظة الشطح وفي دقة التعبير وقصره عـــلى بـــيان المعرّف وحالـــه، وما ذكر من كلمة دعوى فإنما أراد بها الإظهار والبـــيان لا الادعـــاء المذموم، وقد شجع السراجَ على وضع حقيقة التعريف في نصابها أنه غير متهم من الأعداء فلم يعبأ إلا بالحقيقة يقررها.

أمـــا ابن عربي فقد تناقض في تعريفاته فمرة يذكر أنها كلمات صدق وحق لبـــيان المســـنزلة ومرة يقول إنها صادرة عن رعونة وطبع وغفلة وبعد عن اللـــه ولـــذا كانت زلة، وفوق هذا فإنه لم يكن دقيقًا في وصف الجانب النفسي الذي صـــدر عن الشطح كما هو، وأضاف إلى التعريفات عناصر ليست منها مما يخل بدقـــة الـــتعريف، ولأنه متهم من جانب بعض العلماء ولرغبته في تقعيد الأنماط

---

(١) الفتوحات ج٢: ٥٠٩، ٥١٠.

(٢) الفتوحات.

(٣) الفتوحات.

(٤) التعريفات مادة الشطح.

الصـــوفية وبرهنتها ساق في تعريفاته بأنه من غير أمر إلهي ليدفع عن نفسه التهمة من جانب ولينفر من الوجد وما يترتب عليه من جانب آخر كي يقبل الناس على مـــنطقه، ولم ينتبه ابن عربي إلى خطأ وقع فيه لأنه يجل أبا يزيد البسطامي إجلالاً كـــبيرًا وهو من أكبر الشاطحين وأسبقهم، فماذا يجيب إذا سئل عنه؟ أبه رعونة ودعـــوى وغفلة، أم أنه ذلك الصوفي الذي قدسه ابن عربي بين ثنايا كتاباته؟ إذًا فلينتبه ابن عربي لهذه السقطة التي وقع فيها.

وبعـــد أن وقفـــنا على الشطح كحالة نفسية وبينا دواعيه وما يترتب عليه وانتقلنا إلى التعريف والنظر فيه نأتي إلى الشطح وعباراته في ميزان الصوفية، والحق أن الصـــوفية كانوا علميين في دراستهم لهذه المشكلة حيث وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة كان عليهم أن يعرفوا أسبابها وبواعثها فإن هم عرفوا ذلك أمكن تعريفها، ثم بعد أن يلموا بها كظاهرة نفسية بحتة ومن وجهة نظر الدراسات النفسية لا بد أن يحكمـــوا عليها من وجهة النظر العلمية وقيمتها في السلوك المحكوم بالشرع، وحـــتى إذا مـــا عـــنَّ لهم خطرها وقفوا بعد ذلك مع آثار الظاهرة وعباراتها هل يتوقفون أم يؤولون؟

ومن هذا الخط الذي أبرزناه تتضح دقة الصوفية وجدية البحث وعمق النظرة في فهم المسائل بلا تحيز أو تعصب، بل حسب ما تقتضيه طبيعة الموضوع وظروفه فـــلا عجـــب والأمر كذلك أن نرى واحدًا كالسراج مثلاً يبحث الأمر بعمق ويستخرج عناصر المسألة في نقطة وإذا هو في أخرى يدلي فيها برأي يتناسب مع طبيعـــتها بـــلا تناقض في الأمرين، لأن التناقض ما حوى رأيين غير متوافقين في موقف واحد.

الشطح والشاطحون في الميزان الصوفي

لما كان الشطح ظاهرة نفسية غير محكومة بالشرع كانت محل جدل بين العلماء من ناحية وكانت نقصًا في السلوك وفي الحال الصوفي من ناحية أخرى.

أما عن الشطح فإنه زلة وهفوة وهو معدود عند السراج في المرتبة الثالثة من أخطاء بعض الصوفية بعد الخطأ في الأصول والفروع تلكم الأخطاء التي استغرقت صفحات متعددة من كتابه اللمع[1].

والشطح مجاوزة للكتاب والسنة أي خروج عن حدود حكمهما إذ هما لا يحكمان إلا السّويَّ من البشر وإلا المسلم الذي تسمح له ظروفه النفسية بتطبيق الأحكام عليه، ومازال أبو طالب المكي يعدد الأخطاء التي يتسم بها الشاطحون من تيه وغلط ووسواس وحدث وتمويه وتمجيد للكون والمكان وإسقاط للعلم والأحكام وإذهاب للأسماء والرسوم إلى أن يقول: لم يقفوا على المحجة، قد غرقوا في بحر التوحيد[2]، وكل من يتفوه بها ساقط القول.. ليس معه حجة ولا هو على سنن المحجة[3] وقد نطق بما لم ينطق به السلف فهو متكلف مبطل[4].

وبمثل هذا ذهب الشعراني[5] ويرفض الغزالي الشطح بقسميه سواء كان من قبيل الدعاوى كادّعاء الحلول والاتحاد والتشبه بالحلاج وهذا قد استطار في البلاد شرره وعظم ضرره خصوصًا بين العوام فقتل من نطق به أولى من إحياء عشرة أو كان الشطح من قبيل العبارات غير المفهومة عند قائلها وعندنا أو المفهومة عند

---

(١) اللمع من ٥١٨ إلى ٥٤٠.

(٢) قوت القلوب ج١: ١٤٦، ١٧٥.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) بغية المستفيد: ١١.

القائل لكنه لا يقدر على تفهمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره لعلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة.

ولا فائدة في هذا اللون أيضاً لأنه يشوش القلوب ويحير الأذهان[١] ويستدل بقول رسول الله «**ما حدث أحدكم قومًا بحديث لا يفقهونه إلا كان فتنة عليهم**» وقوله «**كلموا الناس بما يطيقون**»، وما نشأ هذا اللون من الأغاليط والوساوس حتى ولو كانت بعد بريق نور إلا من اشتغالهم بالمجاهدة قبل إحكام العلم ومن غير اقتداء بشيخ[٢].

وكذا يرفض ابن عربي هذا اللون ويعتبره دعوى ورعونة وزلة إن كان قائله صادقًا وإن كان كاذبًا لا يسمى شطحًا وإنما هو كذب ممقوت[٣]. وليس هناك شطح مقبول إلا ما جاء على لسان الأنبياء لبيان مكانتهم ومنزلتهم مثل «**أنا سيد ولد آدم ولا فخر**» وما ذكر في القرآن على لسان الأنبياء توضيحًا لشأنهم عند الله.

وفي رأيي أن هذه التشنيعات على الشطح من الصوفية انصبت:

أولاً: على شطح المدعين والمتشبهين لا الصادقين لأن أبا يزيد شطح وأبا بكر الشبلي شطح وكثيرًا من الموثوق بهم قد شطحوا ومع ذلك ظلوا يحتلون في نفوس الصوفية جميعًا منازل مرموقة.

وثانيًا: لعل الهجوم وُجِّهَ إلى فئة القائلين بالحلول والاتحاد ممن كانوا محل لوم غالبًا.

---

(١) الإحياء ج١ : ٣٢.
(٢) نفسه ج٣: ٣٩٢، ٣٩٣.
(٣) الفتوحات ج٢: ٥١١.

وثالثًا: فإننا نجد الغزالي قد تناقض مع نفسه، فبعد أن سمعناه في الإحياء يهاجم الشطح على نحو ما رأينا إذا به يبرر شطحهم في مشكاة الأنوار لتخطيهم سماء العقل إلى منتهى معراج الخلائق ومملكة الفردانية ومازالوا كذلك حتى نطقوا بما نطقوا[١]. وقد بينا سابقًا تناقضًا مثل هذا عن ابن عربي.

ورابعًا: وأغلب الظن أنهم فعلوا ما فعلوا من الهجوم هربًا من لوم الفقهاء ورجال الحديث وخوفًا من المصير الذي لاقاه الحلاج، فأقوالهم من باب التقية ظاهرًا وبطونهم عامرة بتصحيح الظاهرة داخليًا.

وأما عن حال الشاطحين فإن الجنيد في حديثه عن أبي يزيد البسطامي ومع أبي بكر الشبلي صرح له وجهًا لوجه أنه مشفق عليهما من هذا الاضطراب والانزعاج والحدة والطيش التي ليست من أحوال المتمكنين ولا من أحوال الأكابر وإنما هي منسوبة إلى أهل البدايات والإرادات[٢] فلما انكشف لهم شيء في تلونهم طاشوا فشطحوا.

وأعلن السراج أن السكون والتمكن أفضل من الحركة والانزعاج[٣] إلا إن كان الوارد يقتضي حركة فالكمال فيها، ولام السهروردي على الشاطحين ضعفهم وضيق صدورهم بالأسرار حتى باحوا، ولو كملت عقولهم وأحوالهم لضبطوا نفوسهم كحال أجلاء الشيوخ[٤]. أي إنه إذا وضع الشاطحون في كفة كان النقص والضعف والطيش والتلوين في الكفة الأخرى. والمتمكنون الساكنون

---

(١) مشكاة الأنوار: ٢٣.

(٢) اللمع: ٤٨٧، ٤٨٨.

(٣) نفسه.

(٤) عوارف المعارف: ٢٠٦.

الكاتمون الكبار فوق ذلك.

وما دام الأمر كذلك وأهم أرباب بدايات وإرادات فإنه لا يقتدى بهم كشيوخ مربين فلا ينبغي أن يجعلوا أئمة المتقين ولا حجة[1] للمريدين.

وقد عبر الجيلاني عن هذا أفضل تعبير في قوله: لولا الحكم لتكلمت بما في بيوتكم ولكن لي أساس يحتاج إلى بناء، لي أطفال يحتاجون إلى تربية لو كشفت بعض ما عندي كان ذلك سبب الفراق بيني وبينكم[2]، فالنظرة القاضية بإقرار الشطح كحالة نفسية مع صدور الحكم عليها بأنها نقص في السلوك ونزول عن درجة المشيخة وصاحبها لا يصلح للتربية هي النظرة الجدية القمينة بالإعجاب والاحترام، المصيبة لعين الحق والنصفة، وبها تمسك أبو الفرج الجوزي وابن القيم وابن شاكر في فوات الوفيات[3] وإليها الإشارة في قوله سبحانه: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْآخِرَةِ ﴾ [إبراهيم:٢٧]. ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ [الرعد:٢٨] ﴿ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ ﴾ [النور:٥٥].

وما ارتفع أبو بكر عن جميع الصحابة إلا بالتمكين أو بشيء وقر في قلبه كما حدث رسول الله ولم يرتض عمر حركة الخشوع الظاهرة على البدن بل أقام المطأطئ وقال له: ارفع رأسك فإن الخشوع ههنا وأشار إلى القلب رزقنا الله اليقين.

وبعد أن وقفنا على وجهة نظرهم في الشطح كظاهرة نفسية وفي الشاطحين

(١) قوت القلوب ج١: ١٤٦.

(٢) الفتح الرباني: ٩.

(٣) ارجع إلى تلبيس إبليس: ٣٤٩ ومدارج السالكين ج٣: ٤١٢ وفوات الوفيات ج٢: ٢٤٢.

باعتبار ضعف أو قوة حالهم فلنسرع الآن لنرى موقفهم فيما وجد فعلاً من عبارات الشطح. والشيء الواقع يفرض نفسه على الدارسين ليقولوا فيه كلمتهم مهما كان.

الشطحات بين الوجد والتعقل

أعني بهذا العنوان أن أبين هل العبارات الشاطحة قيلت جميعها في حالة وجد أو دخلتها الصنعة العقلية، وهل هذه الألفاظ كانت وجدية صرفة أو شابها تعقل، وأن نبين هل تترك لأربابها فهمًا أم يجوز أن نتدخل فيها شرحًا وتأويلاً؟

(١) ونبتدئ أولاً بموضوع التدخل في محاولة استكناه أسرار هذه العبارات، فنرى أن فريقًا من الصوفية رأى التوقف مع التسليم إن كانت العبارات تخلو من الخروج الواضح، وحجتهم في ذلك أن الألفاظ ثمار الوجد الذي هو نتيجة الوارد والسر، والمواجيد بأحوالها مختلفة وقلما يجتمع اثنان على حال واحد في وقت واحد، فتدخل صاحب حال في حال الآخر تدخل بحال الداخل وصبغته وذوقه في حال المدخول عليه وتقحم لأسراره المطوية في صدره فهو تدخل في مجال غير مجالـه، وسير على أرض تجهلها أقدامه.

هذا إذا كان المتدخل صاحب حال أما إن كان التدخل بالعقل فهو سير بعربة على صفحة الماء وهو حكم بالأدنى على الأعلى ومن هنا يقول أبو يزيد: من لم يعرف اللـه فلا يعرف قول العارف[1] كما يرى الكلاباذي رفض التأويل مستندًا إلى قول أبي الحسن النوري:

أزعجتني عـن نعوت الحال بالحال وكـيف ينعـت مـن لا قال بالقال

---

(١) مناقب أبي يزيد : ٩٣.

ما كل من يدعي حالاً نصدقه   حتى يترجم عنه صاحب الحال[1]

ويقول الغزالي في مشكاة الأنوار: فأرى الآن إمساك العنان، فما أراك تطيق من هذا الفن أكثر من هذا المقدار[2] وعبارة ابن تيمية المشهورة: كلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدى إذا لم يكن سكره من وجه محظور[3] خصوصًا وأن أفهام الخاصة والعامة قد تحيرت في معاني تلك الألفاظ، فندع العبارات ونجمع الدقائق ونترك الأغراض والحقائق لأربابها وأصحابها فهم أقدر على بيانها، وهذا أسلم من ناحيتين:

إحداهما: أن صاحب الحال أقدر الناس على التعبير عنه وترجمته ترجمة تتفق وحاله كما روي أن رجلاً سمع منشدًا يقول:

قال الرسول غدًا تزور   فقلت تعقل ما تقول

فاستنفره اللحن وصار يردد «غدًا نزور»[4] فلما أفاق قيل له في ذلك فقال: تذكرت قول رسول الله: «**إن أهل الجنة يزورون ربهم**» وأيضًا قال ابن عربي:

يا من يراني ولا أراه   كم ذا أراه ولا يراني

فقال له بعض إخوانه كيف تقول هذا فقال:

يا من يراني مجرمًا   ولا أراه آخذًا

(١) التعرف: ٩٢.

(٢) المشكاة: ٢٣.

(٣) الرسائل والمسائل ج١: ١٦٨.

(٤) الإحياء ج٢: ٢٥٤.

كـــــم ذا أراه مــــــنعمًا   ولا يــــــرائي لائــــــذًا[1]

فلو حاولنا فهم الوارد الذي وقع على الأول فجعلــه يردد عبارته المذكورة أو لو جهدنا نتعمق في بيت ابن عربي الأول قد لا نصل بسهولة ووضوح وبلا اختلاف إلى ما بينه صاحبنا من المقصود بعبارتيهما.

والناحية الثانية: الداعية إلى السلامة في التوقف أن الخوض في العبارات إثارة لشبه وفتن في الطريق نائمة فلا داعي لإيقاظها أو تحريكها بالمحاولات المتكررة للفهم والتأويل، خاصة وأن السائرين على الطريق ليسوا على درجة صدق وعلم واحدة، وأن تأويلها احتمالي لا قطعي المراد، وهذا الاتجاه التسليمي يشبه ما عليه السلف في المتشابهات التي لا يسلم ظاهرها ولا نعلم باطنها فَتَرْكُها أنْجَى.

وهناك فريق آخر من العلماء الصوفيين جوَّز التأويل لعبارات الشطح وحملها على محامل حسنة لتصريح أربابها أن ظاهرها غير مقصود كما أوَّل الجنيد كلام أبي يزيد[2]. والجنيد من هو شرفًا وعلمًا وكمالاً وفضلاً، واشترطوا أن يكون المؤوِّل ذا فضل على أشكالــه لسعة علمه وكمال فضلــه وسالكا طريقهم مطلعًا على مصطلحاتهم ورسومهم ومدلول كلامهم ذائقًا لمكاشفاتهم لأنه ليس يدري للآلئ المحيط إلا الغواصون، وليس يدري فنون أي علم إلا المتخصصون وألا يتعين في تأويلــه ارتكاب حق شرعي كتخطي المأمور أو الوقوع في المحظور وهذا يقتضي أن يكون المؤوِّل واقفًا على الكتاب والسنة.

وإلى جواز التأويل ذهب جمع من الصوفية كالجنيد والسراج واليافعي

(١) الفتوحات ج١: ٥.

(٢) انظر اللمع من ٤٦١ إلى ٤٧٦

وغيرهم[1] من القوم كما شاركهم في هذا الرأى تاج الدين السبكي وشيخ الإسلام المخزومي وإمام الحرمين وغيرهم[2] من خارج الدائرة، وهذا الرأي شبيه بما عليه المعتزلة من تأويل المتشابهات وصرفها عن ظاهرها.

وأود القول بأن مسألة التوقف أو التأويل في الشطحيات ليست من القواعد المقررة شرعًا أو المنصوص عليها على وجه التفصيل كما في المتشابهات القرآنية أو السنية لأن الأخيرة واردة ضمن صفات الحق ومتعلقة أصلاً بالعقيدة أما العبارات الشاطحة فهي خارجة عن إطار المعالجات الدينية في تفصيلها لا في إجمالها أي إننا قد نجد لها أحكامًا عامة تخصها كما سبق في التدليل ولكننا نتعسر إن طلبنا دليلاً على كل جزئية من جزئيات هذه الظاهرة النفسية الخاضعة للسكر الروحي، ولذا فنكتفي بما سقناه من أدلة نصية أو قياسية على فرحة التائب وإغلاق المطلّق.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه إذا كان التوقف أسلم فالتأويل لكل ذي أهلية أعلم، خاصة وأن التأويل مهما كانت مطابقته لمراد الشاطح أو بعده في قليل أو كثير سيطلعنا على كثير من أسرار الواجدين وأذواقهم وسيكشف عن مبطون الحقائق وراء العبارات مما يزيل عنها الوهم ويدفع الشك والريب في أصحابها، وسيفيدنا علمًا بأحوال هؤلاء وطبيعة تلك الحال، ولا حرج إذا نأى المؤول عن مراد صاحب اللفظة لأنه خطأ في ذات القائل لا في المقول الروحي وموضوعه الإلهي، وبهذا يفرق بين المخطئ في المتشابهات وبين المخطئ في

---

(١) انظر اللمع: ٤٥٤ : ٤٥٦، ٤٥٧ وانظر نفح الطيب نقلاً عن اليافعي في الإرشاد النفح ج٢: ٤٠٨، ٤٠٩، ج٣: ٦٦٥ وانظر رأي طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة ج١: ٤٢، ورأى صاحب الطرائف والتلائد في الجيش الكفيل ٢٤.

(٢) (السبكي مفتاح السعادة ج١ ٤٤ المخزومي الجيش الكفيل: ٤٠، ٤١، وأيضاً بدر الدين الزركشي وإمام الحرمين والنووي وابن حجر والتفتازاني من الجيش الكفيل: ٤١ — ٤٣).

الشطحيات إذ الخطأ في الأول يرجع إلى أن المؤوِّل أخطأ في ذات الحق القائل، والخطأ في الشطح يعود إلى خطأ في العبد وهو يصيب ويخطئ.

وأيضًا فإن كشف النقاب عن شطحيات فيها ادعاء ومبالغة وخروج عن الصواب وتعمد بث فكرة معينة تحت تمويه الشطح أمر لـــه قيمته الدينية في محاربة المدعين «والساكت على الحق شيطان أخرس» وقد بين القرآن كثيرًا من الأفكار الضالة والملحدة ليحذر فيها المسلمين وليعرف قائليها بالحق والصواب.

ولذا ساق الغزالي رغم حملته على التأويل قصة عتبة الغلام مع رجل آخر سمعا معًا رجلاً يقول:

ســـبحان جـــبار الســـماء إن المحـــب لفـــي عـــناء

فقال واحد من الاثنين السامعين: صدقت وقال الآخر: كذبت، فرد رجل من أرباب البصائر: كلاهما مصيب لأن من قال: صدقت محب مصدود ومن قال: كذبت محب موصول[1].

وقد ارتضى الغزالي هذا التأويل و لم يعترض عليه وأيضاً مع أن ابن تيمية ذكر عبادته السابقة في التوقف إلا أنه في أثناء رده على الحلاج من قوله:

بـــيني وبيـــنك إني تـــزاحمني فـــارفع بحقـــك إني مـــن الـــبين

أجاب مؤوِّلاً: هذا القول يقولـــه الزنديق والصديق يطلب الرفع ليتحقق الحلول والصديق يرجو رفع هوى النفس حتى لا يتوكل إلا عليه ولا يكون إلا لـــه، وهو بلا شك من ابن تيمية تأويل وتوجيه للكلام لا توقف[2] وكأن القائلين بالتسليم أو التوقف لم يسلموا من الخوض والتأويل.

---

(١) الإحياء ج٢: ٢٥٦.

(٢) الرسائل والمسائل ج١: ٨٢، ٨٣.

(٢) وننتقل الآن إلى التساؤل الثاني وهو هل كانت العبارات وجدية صرفة أو انتابتها مسحة عقلية؟ وهل كان الشاطحون في حال استغراق أو أن بعضهم تدخل بإرادته لإقامة مذهب في ثوب شطح مدفوع ببقايا وجد؟

للإجابة عل هذا التساؤل نرى -مع ماسنيون[1]- أن النظر الدقيق يوقفنا على اتجاهين: أحدهما يرجع إلى حركة نفسية مباشرة، والثاني ينم عن رأي علمي ويهدف إلى إقامة مذهب، وتمشيًا مع ميولنا نحو قبول التأويل للأسباب المذكورة سنقف مع الصوفية في شطحاتهم لنتبين خصائص كل من الاتجاهين، وإلى أي مدى وصل أنصار الاتجاه الثاني نحو بناء مذهب؟ وما صورته؟ وبمن تأثروا؟ وإلى أي حد كان التأثر؟ علما بأننا سنقتصر في هذا الفصل على صور الاتجاه الأول بينما نذكر في الفصل القادم والذي يليه صور الاتجاه الثاني.

أذواق الشطح الروحي

شبت عواطف الصوفية حينما تجاذبتهم الموارد وأفعمت قلوبهم بالأسرار فانتابتهم المواجيد وخرجت عباراتهم تشير إلى ألوان ونوع هذه الصلة التي أحسوا بها مع الحق في لب قلوبهم وذاقتها أرواحهم، تبدو هادئة كهدوء نفوسهم حينًا وتموج وتصخب لشدة الوجد حينًا آخر، وتظهر معتدلة لدى البعض، ثم تفوح هائجة لدى أبي يزيد في هذا الاتجاه خاصة ولذا سنفرد لـــه حديثًا خاصًا به.

وتهب علينا أولاً نسائم الاتجاه المعتدل من رياض أذواق رابعة العدوية حينما تغلبت عليها عاطفة الحب الذاتي بلا عوض فراحت ترى كل ما سوى التمتع الروحي بلقيا المحبوب بسيطًا ساذجًا ونظرت إلى الأشياء بعين اللطافة والرقة التي آلت إليها روحها وانفعلت بذلك نفسها فأخرجت لنا نوعا من الشطح

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج١٢: ٢٩٢. مادة شطح.

التجريدي الذي يدل على أنها استقلت النعيم الحسي بجانب النعيم الروحي، وانتقصت انكباب أهل الجنة وتطلع بعض النفوس إلى طلب النعيم المادي وضعف التوجه الكامل إلى النعيم الروحي. فلما سمعت المثير القرآني يقرع آذانها إن أصحاب الجنة اليوم في شغلٍ فاكهون قالت: مساكين أهل الجنة في شغل هم وأزواجهم لانشغالهم بافتضاض البكارة عن التمتع بالنظر[1].

وكما انتقصت النعيم الحسي لما في قلبها من عاطفة انتقصت كذلك العذاب الحسي لما لله من قدر وسلطان بجانب العذاب الروحي الذي يجب أن يلقاه المغترون فقالت: يا رب أما كان لك عقوبة غير النار؟[2] وكأن النار أدنى مما يستأهله هؤلاء الذين لم يعرفوا قدر الله و لم يذوقوا حلاوة الإيمان الذي ذاقته رابعة فهيج قلبها حتى ودت لو شدد عليهم بأقسى من النار.

وهذا الشطح أصاب -بلا شك- حقيقة دينية عظيمة، فمن منا لا يفضل رؤية ربه عن كل نعيم والله يقول: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:٢٢- ٢٣]. وحينما يكشف الله الحجاب للمؤمنين بعد دخولهم الجنة «فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم»[3] والنصوص الكثيرة تحدثنا أن عذاب الحرمان لأرواح الكافرين في الآخرة أشق على النفس من العذاب الحسي مثل ﴿قَالَ ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[المؤمنون :١٠٨].

ويجب أن نغض النظر عن دفاع ابن تيمية عن رابعة بأن مثل هذا الكلام

(١) شطحات الصوفية: ١٨.

(٢) نفس المرجع السابق: ١٨.

(٣) صحيح مسلم نووي ج١: ٤١٧.

مدسوس عليها وكذب لم تقله[1] لأن مثل هذه الدفوع عنها وعن غيرها لا يستند إلى مبرر قوي فضلاً عن أنه يفقدنا الثقة بأي معلومة صحيحة أخرى عندها وعند غيرها.

(ب) وإذا رشح الحب الذاتي عبارات شطحية استهونت الحسي عند رابعة فإن علاقة القرب ونسائمه لدى السري السقطي (٢٥٧هـ) تفنيه عن نفسه وتبقيه بربه حتى يحس أن الحق هو المتحدث في عباراته إذ يقول سري مصورًا هذا المعنى:

ذكرنا وما كنا لننسى فنذكر ... ولكن نسيم القرب يبدو فيبهر

فأفنى به عني وأبقى به له ... إذ الحق عنه مخبر ومعبر[2]

فقد استغرق السري في الذكر حتى هبت عليه نسائم القرب فأبهرته وأدهشته وعن نفسه أفنته فأضحى لا يسمع من نفسه إنما يسمع بربه ولا يقول عن ذاته إنما يحدث من اللــه «كنت سمعه وبصره» ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ [ق: ١٦]. بل اللــه أقرب إلى العبد من حبل الوريد أي من ذات العبد نفسه.

والعبارة الشاطحة هنا: إذ الحق عنه مخبر ومعبر إذ لم يقل «عني» بل قال عنه دلالة على أن العبد في القرب صار بالحق لا به ناطقًا، وذلك بطريق التحقق الوهبي لا بطريق البدل الذاتي أو الصفاتي على الحقيقة، ولا ننسى الجو النفسي الذي قيلت فيه العبارة، كما لا يخفى أن تلك عتبة بارزة من عتبات الاتحاد التي وقف على بدايتها السري ولم يصرح بها وقد لا تخطر لــه على بال لكن قولته يمكن أن تكون مدخلاً لغيره.

(ج) وعندما ننتقل زمنيًا من السري إلى أبي حمزة البغدادي (٢٨٩هـ) وأبي

---

(١) الرسائل والمسائل ج١: ٨٠- ٨١.

(٢) التعرف: ١٠٨.

الحسين النوري (٢٩٥هـ) نجد أنهم تجاوزوا القرب إلى قفزة أخرى في ساحة الرحاب المقدس أطلق عليها الوصل والجمع، وهي إذا قيست بقرب السري وجدناها من ناحية الحال أعمق علاقة بالله، ومن ناحية اللفظ أشد جرأة مما كان الوضع اللفظي عند السري، ومن ناحية الوجد أكثر انفعالاً واستجابة لكل المؤثرات التي تثير كوامن نفس هذين الصوفيين.

نلحظ هذا عند أبي حمزة حينما كان يسمع خرير الماء أو هبوب الرياح أو صياح الطيور أو أي صوت من أصوات المخلوقات تتردد أصداء الصوت في عمق نفسه وتحدث تأثيرًا ووجدًا وانفعالاً وإذا به يهتف: لبيك لبيك، كأنه يسمع الصوت من الفاعل أو كأنه يرى الأشياء من الله وبالله. وهذا لا يكون إلا لعبد مجموع على الله، فمن رماه بالحلول فقد بعد فهمهم في معنى إشارته[1] كما قال أبو على الروزباري مع أن الأمر ليس إلا الجمع الذي هو جمع المتفرقات في فعل واحد لا في ذات واحدة فإن شاهدت الجمع قلت لله لبيك وإن نظرت إلى الكثرة فرقت كما قال النوري:

أراني جمعي في فنائي تقربًا وهيهات إلا منك عنك التقرب
فما عنك لي صبر ولا فيك حيلة ولا منك لي بد ولا عنك مهرب[2]

ويقول:

فلا الوصل يشهدني غيره ولا أنا أشهده منفرد
جمعت وفرقت عنه به ففرد التواصل مثنى العدد[3]

---

(١) اللمع: ٤٩٥.
(٢) التعرف: ١٠٨.
(٣) نفسه .

فالجمع هنا كما بين النوري داخل في معاني القرب ولكنه ليس درجة محدودة من درجاته وإنما هو تقرب دائم وعلاقة مطردة التقدم صوب رحاب الحق وحظيرة القدس فهو أدنى وصلاً من القرب الذي تحدث عنه السري والذي صيغ بلفظة المصدر الدال على مجرد ثبوت الفعل وحالة صاحبه، بعكس التقرب الذي هو تَفَعُّل وتقدم متزايد، فلننظر كيف كانت دقة الشاهد من اللفظ على الباطن من الحال عند هؤلاء العارفين.

هذا من ناحية، ومن أخرى فإن النوري وهو يتخطى الحجب النورانية حجابًا حجابًا إلى أن صار في حال الوصل الشهودي يقول: إن وصلي لم يُشْهدْني غير اللـــه فاعلاً قيومًا، ولم أشهد الكل مجموعًا فيه إلا بهذا المعنى فقط، والكثرة لم تغب عن عيني ولم تتوار ذواتها في ذات الحق بحيث يكون مع الكثرة منفرد الذات، كلا لم أشهده منفردًا بهذا المعنى وبالتالي فمازال الجمع والفرقة تأمين، والأخيرة قائمة بجمع الفعل الواحد الإلهي أي ليس الوصل الذي ذاقه وصل ذات بذات إنما هو وصل معنى بمعنى وهذا هو فرد التواصل الذي لا يلغي ثنائية العدد والمتمثلة في الحق والخلق، ولا يمحي أنية العبد في أنية الرب إمحاء يمزج المخلوقية في الخالقية.

كما أن هذا الفرد المشار إليه في الشطر الثاني من البيت الأخير فردانية الفعل والخلق والتصريف وهو عين الجمع ليس إلا. كما قيل:

وإن طـــرفي موصـــول برؤيـــته   وإن تـــباعد عـــن مـــثواي مثواه[1]

وهو ما تشير إليه الآيات ﴿ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾[الرعد :٣١]، ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾[آل عمران :١٢٨]. ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ ﴾[آل عمران :٢٦]. فما شهدوا إلا قيام الكائنات به، وأنه ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها وأنه على

---

(١) انظر الغزالي الأربعين ٦٣، ٦٤ وروضة الصالحين ١٢١.

كل شيء وكيل وشهيد وحفيظ وبذا صرح الكلاباذي وابن عربي وابن تيمية[1].

(د) ومثل هذه العبارات صدرت من روح مشبعة بالعاطفة، مفعمة بمؤثر الحب الكامن في قلب الصوفي كما أنشد النوري يبين لنا حالة الوجد التي انتابتهم فيقول:

أريـــد دوام الذكـــر مـــن فرط حبه　　فـــيا عجبًا من غيبة الذكر في الوجد

وأعجـــب مـــنه غيـــبة الوجد تارة　　وغيـــبة عين الذكر في القرب والبعد

ويقول سيدي إبراهيم الدسوقي:

ســقاني بكـــأس مـــن يدي من أحبه　　فغبت بوجدي عن وجودي بسكرتي

وكنـــت أنـــا الساقي ومني منا دمي　　ووجـــدي وفـــتحي والخـــيال بحدتي

وكنـــت أنـــا الداعـــي ومني إجابتي　　وكنـــت أنـــا الصاغي لإسماع دعوتي

بـــذاتي تقـــوم الـــذات في كل ذرة　　أجـــدد فـــيها حلـــة بعـــد حلة[3]

(هـ) ومن العبارات السابقة يتضح لدينا أنها كانت تمثل الاتجاه الروحي بأفكاره ومصطلحاته وأنها تعبير عما يدور في المجتمع الصوفي، فإذا كانت الأحوال المتطايرة في البيئة الروحية تتصل بالقرب والوصل والجمع وعين الجمع صارت آمال السالكين ومطلوبهم وتعشقتها أرواحهم، وعندما يعن لها بريق من الواردات الداخلية يمتلكها ويستغرقها خرجت العبارات المشبعة بالوجد ناطقة بالأماني التي تمنتها القلوب قبل أن تنتابها حالة الوجد.

---

(١) انظر التعرف: ١٠٨، ١٠٩: ١٢٣ وتحفة السفرة لابن عربي ٩٤، ٩٥ والفتوحات ج ٢: ٤٥٠ والرسائل لابن تيمية ج١ ١٦٧.

(٢) التعرف: ١٠٥.

(٣) جوهرة الدسوقي: ١١٢.

ويعتبر هذا الشطح المتأثر بالتيار البيئي العام من أردأ أنواع الشطح في العرف الاصطلاحي لكلمة الشطح الذي يقضي أن يكون الشطح حالة نفسية خاصة وتطلع ذاتي بحت أو على الأقل هذا هو الأرقى.

وبناء عليه فإن ما قالــه رجال هذا التيار الهادئ يعتبر نثره ونظمه صادرين في عاطفة مشبوبة أقرب منها إلى الشطح الحقيقي إذا استثنينا تلبية أبي حمزة السابقة وما يشبهها، كقول الخراز: أكبر ذنبي إليه معرفتي إياه[1]، أي إن الذنب على قدر المعرفة فلما عرفته لم يكن عملي مطابقًا لمعرفتي فعظم ذنبي حسبما دافع عنه أبو الفرج الجوزي، وكقول أبي بكر النساج الطوسي (٤٨٧): يا هادي الحيارى زدني تحيرًا[2]، والحيرة الأولى تيه الضلال خارج الإيمان والتحير الثاني تيه الدهشة من فيض المعرفة والإيمان.

وأيضًا لما كان الشطح في هذا اللون ترديدًا للبيئة الصوفية ومصطلحاتها لم يلق هجومًا من داخل الصوفية ولا من خارجهم للاتفاق على شرعية الأحوال والمصطلحات التي من هذا النوع وعدم شرودها شرودًا يثير غضب الأعداء والأوفياء سواء في زمن ما قبل الحلاج أم ما بعد الحلاج، فما دام الصوفية يدندنون حول القرب والوصل والجمع بهذه المعاني السابقة فلا خلاف ولا جدال من الصوفية السلفية أو السنية أو الفقهاء حولها.

وتأكيدًا لهذا يمكننا الاطلاع على تلبيس إبليس لابن الجوزي والرسائل والفتاوى الكبرى لابن تيمية والمدارج لابن القيم عدا كتب الصوفية السنيين لنستريح إلى ما قلنا، أما إذا كان الشطح ترديدًا لتأثر فلسفي أو داخلــه شيء

---

(١) تلبيس إبليس ٣٤٨.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ج١٢: ٢٩٢، ٢٩٣.

على غير وجه شرعي فهذا هو محل الخلاف ومثار الجدل حينًا أو الإنكار حينًا آخر.

(و) وهناك لون آخر من الشطح خضع للظروف البيئية بعد مقتل الحلاج حيث سئم الناس مظهر الشطح الجارف أو الخارج، وخاف الصوفية على أنفسهم من مصير الحلاج فاستنـــزلوا الشطح من السماء إلى الأرض أو من الذات إلى الخلق وإن ظلت سماته روحية ورائحته ولاية، فبدل أن يقولوا: أنا هو وأنا أنت، ترى الجيلاني يصدر عبارات التفاخر بسمو قدمه فوق قدم جميع الأولياء كما نجد ذلك عند أبي الحسن الشاذلي : كنت أنتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش، وأنا الآن لا أنتسب إلى أحد بل أعوم في عشرة أبحر خمسة من الآدميين: النبي وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وخمسة من الروحانيين: جبريل وميكائيل وعزرائيل وإسرافيل والروح، وقوله: لقد جئت في هذا الطريق بما لم يأت به أحد[1].

ويحدث أبو العباس المرسي أنه فوق جميع الأولياء والأبدال وأنه قد اطلع على جميع أسرار الأولياء ممن كان وما هو كائن ويقول: ليس الشأن من ملك الشأن من ملك وملك أن يملك وأنا واللـــه ملكت، وملكت أن أملك من سنة وثلاثين سنة[2]، وقد ضرب الدسوقي في هذا المجال بسهم وافر[3]، ومثل هذا كلـــه يقال في غلبة الحال وبيان الفضل تشبهًا بالأنبياء إذ بينوا أحوالهم كما ذكر القرآن، وكما بين رسول اللـــه فضلـــه ونسبه وأوليته بلا فخر في كثير من الأحاديث وهي أشهر من أن تذكر وكما بين فضل الصحابة وبينوا هم فضل بعض.

(١) لطائف المن: ٥٧، ٧٠.

(٢) نفسه.

(٣) انظر جوهر الدسوقي ٩٨، ٩٩.

الشطحات البايزيدية

نستطيع أن نتعرف ما يدور بين جوانح الإنسان حينما يفقد السيطرة على شعوره بأي وسيلة كانت سواء بما يسمى في العلم بالتنويم المغناطيسي أو التخدير أم كانت تحت أي ظرف من الظروف المفاجئة، هنا يبدأ فقدان الشعور وعدم تحكمه في المخزون اللاشعوري، ووقتها تجد المعلومات المختزنة الباب مفتوحًا وبلا رقيب فتتسرب بلا إرادة وتظهر الأمور المختفية التي نتبين من خلالها أهم ما كان يشغل هذا الفرد، ونقف على كثير من أمانيه وآماله التي تحدث له اضطرابًا وانفعالاً، والتي كان من الجائز أن يكتمها لو ظل سلطان الشعور متحكمًا.

وما يحدث بوسائل العلم يحدث بوسائل الاستغراق الروحي إذ الأثر النفسي واحد مهما اختلفت الوسيلة في إفقاد الشعور لسلطانه، وما جاز للأول في ظهور المعلومات يجوز على الثاني في افتضاح أسراره والكشف عن أستاره التي كانت تدور بخلده ساعة الصحو الأول قبل السكر، تلكم المعلومات المتعلقة بحالات الوصال والعلاقة الروحية بين العبد وربه والتي يغلب أنها إما كانت تدور في أعماق نفسه قبل أن تزداد نشاطًا واتساعًا في جُوَّانِيِّة السالك حتى تستغرقه وتأخذه من شعوره وإما أنه عنَّت له أسرار فجأة على طريق المجاهدة الشديدة فاستهلكته، سواء أكان هذا أم ذاك فإن العبد يبرز هذه الأسرار ساعة الفقدان.

ولسنا نجد واحدًا اكتملت فيه تلك الظاهرة بكل عناصرها أكثر من أبي يزيد البسطامي حتى كان مضرب الأمثال بها، وكان محل شفقة وعطف وحسن ظن من جميع العلماء باستثناء أبي الحسن أحمد بن سالم (٣٥٠). فقد تلمس له العذر وأحسن فيه الثقة بعد التحقق من ذلك أبو الفرج ابن الجوزي[1] وعلى نهجه

(١) تلبيس إبليس ٣٤٤.

سار ابن تيمية وابن القيم ودافع الجنيد أيما دفاع وكذا السراج[1] والسهروردي[2] وكثير غير هؤلاء.

والمتأمل في شطحات أبي يزيد يجدها تتحدث عن مراحل سلوكه حتى الفناء، ثم عن الفناء في الفناء وعن حالـــه في البقاء بعد العروج إلى اللـــه ثم توجيهات أخرى على طريق السلوك وكأنه قعد في حال سكره يقص ما حدث لـــه من بدايته حتى ظهرت لـــه بوارق الحق تمامًا كما يفعل الفاقد بالطريق الطبيعي أو الحسي.

(١) وصف المحاولات

سكر أبو يزيد فأخذ يقص لنا ما جرى في إرادته قائلا: رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك فقلت: زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك فتكون أنت ذلك ولا أكون أنا هناك[3].

ويقول في نص شاطح آخر: أول ما صرت إلى وحدانيته صرت طيرًا جسمه من الأحدية وجناحه من الديمومة، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة الأحدية، ثم وصف أرضها وأصلها وفروعها وأغصانها وثمارها ثم قال: فنظرت فعلمت أن هذا كلـــه خدعة[4].

---

(١) اللمع: ٤٧٢٠

(٢) عوارف المعارف ٧٢٠.

(٣) اللمع : ٤٦١، ٤٧٦.

(٤) اللمع: ٤٦١، ٤٧٦.

والنصان معًا يعطيان فكرة عن بدايات أبي يزيد ونهاياته وما وجد على الطريق وتكاد تنحصر عناصرهما في الآتي:

(١) البداية من التوحيد والغاية التفريد.

(٢) وبينهما مذاقات وعقبات أما المذاقات فعبر عنها بالرفع والإقامة اللتين هما قرب من الحق ووقوف بين يديه، وحب رؤية الخلق دلالة على التحلي والتجمل إذ لا يرى إلا مَن هذه صفاته. والتبادل في القول استلذاذ الأسرار بالمناجاة، والتزين والإلباس مذاقات في الترقي وطلب الكمال والقرب، عروج من حضرة الوحدانية العامة إلى الأنانية إلى الأحدية الخاصة، فإذا رفع إليها خفت الأثقال وتطايرت العقبات وذاب الكثيف ولطف المادي فصار طيرًا فني عن كل شيء وترك وراءه المحسوس، وأخذ يسبح في أجواء اللطائف راكنا على الأحدية والديمومة لا على حول الآدمية المادية، وهو يصور عروجه القلبي والروحي تصويرًا إشاريًا رقيقًا إلى أن يستقر به العروج هنا في ميدان الأزلية فيطالع من صفحة الغيب ويقرأ من عالم الأزل فإذا كان كذلك بدت تباشير النور وأسفر الوجه واستنار فإذا رُئِيَ بهذه الحالة قالوا: بقي بالله وبدا لطف الله ومنُّه عليه بعدما فني عن الليسية وضاع في الضياع ضياعًا عن التضييع[1] أي فني عن الفناء، كما قال في نص ثالث (٣) وتنقله من هواء إلى هواء دلالة ما يجده على الطريق من تلوين وتكييف (٤) والتفرقة متجلية في وجود الثنائية بين المخاطِب والمخاطَب وفي قوله: زيني وألبسني لأن الزينة واللبس غير المتزين واللابس وهما غير المعطى، ولا يغيب عنا أن هذه شطحات يعسر العثور على سند لكل فكرة منها كما سبق التنبيه إلى ذلك.

(١) اللمع: ٤٦١ : ٤٧٦.

(٢) المستقر

بعدما وصل إلى الحد الذي سبق حط عصا الترحال وأخذ يتملى في الرحاب، وهنا استقر به المقام فقال: ضربت خيمتي بإزاء العرش[١]، أي وجهت وجهي لمالك العرش، ولا يوجد في العالم موضع قدم إلا وهو بازاء العرش، والشطحة دالة على أنه استظل وتوكل ولجأ على اللــه وحده «**سبعة يظلهم اللــه بظله**» ﴿ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [التوبة:١٢٩]. ﴿ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [الزمر:٧٥]، ولعل هذا هو مراد أبي يزيد حيث يدم التسبيح والتعظيم ويقع تحت سلطان رب العرش متخلصًا من حولــه هو ومتشبهًا بالملائكة لروحيته.

(٣) شطحات التفريد

وفي هذا المقام الذي استقر فيه خلت مداركه من كل ما سوى اللــه فإذا طرقه طارق يطلب أبا يزيد رد عليه: ليس في الدار غير الله[٢]، وصار البيت يطوف من حولــه بعد أن كان يطوف هو حوله[٣]. وما عادت العبارات تفي بسمو الأذواق ولذا فتوبته من قوله: «لا إلــه إلا الله»[٤] لا من الذنوب، ولو اعترض معترض عليه بأن هذه مخالفة لقول رسول اللــه «**أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إلــه إلا الله**» رد قائلاً: إن كلمة التوحيد بالحروف والحق خارج عن الحروف والآلة[٥] وهذا هو مقصوده في توبته من كلمة التوحيد لا أنه يهجرها أو ينتقصها، ومن أجل هذا التسامي يرى أنه ليس مثلــه مثلٌ يوجد ولا لمثلــه صفة في الأرض تعرف[٦].

---

(١) نفسه.

(٢) مناقب أبي يزيد ٦٥ : ٧٧، ٨٠ : ١١١.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) مناقب أبي يزيد ٦٥ : ٧٧، ٨٠ : ١١١.

(٤) شطحات الأنية

وما إن وصل إلى هذه الصفة حتى صار يقول: فإذا أنا هو[١] ويقول: أنا لا أنا أنا لأني أنا هو أنا هو، أنا هو أنا هو[٢]، أي أنا لا أنا لأني قد فنيت وبقيت بأنا المرادة في قولـــه سبحانه: ﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ ﴾[طه: ١٢]، وما كنت كذلك إلا بعد الفناء في الفناء التي أرادها بقوله: أنا هو أنا هو؛ لأنه يفسر لفظه هو بقوله: أنا صرت غائبًا يعبر عني هو[٣]، أي إن ضمير الغائب رمز استخدمه للفناء ولذا كرر أنية البقاء مرتين فقال: أنا أنا، أي بقيت ببقائه بعدما صرت أنا هو أنا هو في فناء الفناء.

وأخيرًا إذا ما وازنًا بين الشطح في اللون الهادئ وبين شطح أبي يزيد وجدنا الأول يُرَدَّدُ كثيرا على لسان الصوفية، ووجدنا أربابه في تحفظ من القرب بصورة أدعى إلى الحيطة والحذر، وألفاظه تخلو من التعقيد وكثرة التكرار وتتسم غالبًا بالسهولة.

أما أبو يزيد فشطحه شيء جديد ما كان يتردد في البيئة الصوفية ويتسم فعلاً بالجرأة والتقحم على رحاب الحق، ولا يخلو من التعقيدات اللفظية والإشارات الغامضة. وكأننا نسبح في دروب متداخلة متشابكة وقد صور مراحل السلوك على نحو ما رأينا بينما اقتصر اللون الهادئ على أذواق من النهايات وكلاهما خلا من الحلول والاتحاد.

---

(١) نفسه: ٧٧ : ١١١ : ١١٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

دفاع البسطامي عن نفسه

استفاق البسطامي فَأَحَسَّ بخطورة ما قال فراح يشرع سيف الدفاع عن نفسه ويجابه ناقديه بثلاث حجج.

إحداها أنه فسر أخطر نموذج شطحي كي يزيل عنه الوهم وكي يدرك الأعداء يقينا أن ظاهر الشطح ليس مرادا فقال عن «سبحاني ما أعظم شأني» «يمدحون اللـــه فيظن المتقري أنهم يمدحون أنفسهم»[(١)].

والثانية: أعلن أنه يجب التماس العذر لــه وإلا أخطئوا ووقعوا فيه بلا سبب يذكر. فقال «من الناس من يزورني فيرجع عني وهو في لعنة اللــه فقيل له: كيف ذلك؟ قال: ربما يزورني الإنسان فتكون عَلَيّ غلبة الحق فيرجع عني فيعذرني فيرجع وهو في رحمة اللــه، ومنهم من يزورني فيرى غلبة الحال فينقلب عني ويقع في فينقلب عني وهو في لعنة الله»[(٢)] وبين لأبي حفص النيسابوري أن الكلام يخرج منه على حسب الوقت ويأخذ كل إنسان على حسب ما يقولــه ثم ينسبه إليَّ، وما دام الأمر كذلك فلا تخطئوا «النظر في»[(٣)] فإني لست مثلهم «ولو رأوني كيف صفتي في الغيب لماتوا دهشا»[(٤)].

والثالثة أنه أفصح عن عقيدته فأعلن أن اللــه تتبعه الأشياء ولا يتبع شيئا وهو أكبر من أن يقاس بالناس أو يدخل تحت القياس أو تدركه الحواس وفي مناجاة سرية مع الحق قال لــه مولاه: «يا حجتي» فرد «أنت حجة نفسك لا

---

(١) مناقب أبي يزيد: ٩٣: ١٢٦: ١٣٦: ٧٨: ١٠٧.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

حاجة لي في ذلك» وأخرى يقال فيها «كن غيبا في غيبي» فيقول «أنت غيب نفسك في نفسك» إلى غير ذلك من الأقوال التي تخرجه من الاتحاديين والحلوليين وتدخلـــه في عداد المنـــزهين.

واللـــه أجل وأعلم

الفصل الثاني

الحلول والاتحاد

تمهيد

نعرض في هذا الفصل والذي بعده لعملية الشطح المذهبية التي أضفت على الشطح سمة عقلية أبعدته عن الوجد الصرف وأدنته من المذاهب العقلية، تلكم المحاولة التي بدت مغمورة بلهيب العاطفة عند الحلاج وابن الفارض ثم هدأت كثيرا عند ابن عربي ليعلو صوت العقل على حس العاطفة وهي تمثل -عند الثلاثة ومن شاهم- النوع الثالث من أنواع الفناء وهو الفناء عن وجود السوى الذي وقف له ابن تيمية بالمرصاد على أبواب كل مسلك من مسالكه الحلولية والاتحادية والوحدوية.

وأحب أن أعلن عن خطتنا العامة في هذه الدراسة والتي تتجه إلى الأهداف البعيدة للألفاظ وإلى مراميها ومضامينها دون القصور على مجرد النظر إلى ظاهر اللفظة وصياغتها، كما أننا سنتخطى الألفاظ الموهمة إلى الألفاظ الشارحة والكاشفة، ثم إلى العبارات المدافعة المنزهة لنحصل بذلك على تصور صحيح للمذهب حتى إذا ما جاء الحكم الخاص على كل فكرة أو العام على المذهب برمته كان حكما أدنى إلى الصحة منه إلى الفساد وقصور النظر والأخذ بالظنة، وكان حكما لا يتجاوز القدر الخارج من الأفكار أو الألفاظ ولا يتعدى المحتمل منه إلى غيره، وأننا لا نغفل في هذه الدراسة الألوان المسبوغة بالخروج عن الأصول الإسلامية خروجا لا يحتمل الشك ولا يختلف عليه باحث واقفين مع أعداء هذه الأفكار من المحيط الصوفي وإلى أي مدى تعادوا؟ وعلى من وما انصب العداء.

أما الخطة الخاصة فهي أننا نعلم أولا أن الحلول والاتحاد ينبعان معا من إيمان

بالاثنينية ومن وجود خالق ومخلوق، الآخر يسعى إلى الاتصال بالأول عن الطريق التصفية والاستعداد الكامل الذي يتناسب مع تلك الدرجة العليا من العلاقة بالله، ولكن التحقق بهذين النوعين يتم من الأعلى للأدنى وهبا واصطفاء في الحلول ومن الأدنى للأعلى كسبا واجتهادا في الاتحاد، أي إن الأول جذب ومنحة والثاني كسب وسلوك، وهذا ما يميزهما كنوعين مستقلين من الأفكار أول الأذواق وسنبتدئ بالحلول مبينين أقسامه العينية والوصفية والأحكام الخاصة بكل منها.

الحلول العيني

يقسم الحلول إلى عيني ذاتي أو صفاتي وهو ما كانت ذات الله أو صفاته حالة في شيء ما، فإن شمل الحلول كل الموجودات سمي حلولا عينيا مطلقا أو عاما وإن اقتصر على المصطفين من الأنبياء والمقربين من الأولياء فهو عيني خاص. والعيني المطلق حكاه الكعبي عن الحسين بن محمد النجار من الجهمية حيث قال: الباري تعالى بكل مكان ذاتا ووجودا لا على معنى العلم والقدرة[1]، كما وجد عند الطريقة الصوفية -اسما- المسماة بالحلمانية التي أسسها أبو حلمان الفارسي الحلبي[2] وادعى أن الله يحل في كل صورة حسنة مضيفا الحلول إلى نطاق أقل مما كان عليه عند النجارية وأن كل شيء مباح لمن يعرف كيف يعبد هذه الصور التي يحل فيها الحق، وما ادعوه تحريف لقول السلمانية في التجلي الإلهي[3].

وأقدم صورة للحلول المطلق نجدها عن الرواقيين الذين استبقوا من الأقانيم الأفلاطونية الثلاثة (الله - العقل - الروح) أقنوم العقل وسموه الله. وجعلوه منبثا في العالم وأقاموا مذهبا حلوليا، بوضوح نرى الله والكون فيه ليسا إلا

(١) الملل والنحل للشهرستاني: ٨٢.
(٢) قيل إنه كان من تلاميذ أبي سالم البصري (٢٩٧هـ).
(٣) انظر دائرة المعارف الإسلامية ج٨: ٥٣، ٥٤ والسلمانية أتباع أبي سالم (٢٩٧هـ).

واحد. فالله ليس شيئا آخر غير روح العلم الذي ينتحه وينظمه ويحركه[1]

أما الحلول العيني الخاص أو المقيد فيوجد لدى المسيحيين على اختلاف في الامتزاج بين الملكانية والنسطورية واليعقوبية من كون اللاهوت والناسوت صار طبيعة واحدة أو بقيت الطبيعتان منفصلتين مع الحلول، وقد انتقل هذا المذهب المتوارث من الفلسفة الإغريقية في التثليث عند أفلاطون وفيلون، ومن الفلسفة الشرقية عند المصريين إلى المسيحية ثم ردده غلاة الشيعة في القول بحلول الله في الإمام علي أو بحلوله في أئمتهم ورؤسائهم[2].

وقد حارب الإسلام أشكال الحلول على اختلافها مبينا في وضوح بطلان التثليث فقال: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴾[المائدة:٧٣]. وبطلان ألوهية العبد: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة:١٧، ٧٢]. ويمنع الغلو في الدين ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُواْ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾[النساء:١٧١]. ودعا إلى تنزيه الله وأنه فوق عباده ومن ورائهم محيط وغني عن العالمين وفصل بين الخلق والحق في مجال الحدث والقدم، والافتقار والاستغناء، والبداية والنهاية، والأزل والأبد، والفناء والبقاء، والتغيير والتحول، وعدم جواز ذلك بالنسبة إلى الله سبحانه.

---

(١) المدخل للدراسة الفلسفة الإسلامية جوتيه ١٢٢ وتاريخ الفلسفة اليونانية: كرم، ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) الملل والنحل ابن حزم ج١: ٤٩، ٥٣ والملل والنحل للشهرستاني ج١: ٢٠٣ – ٢٠٦ وراجع الفرق الآتية (الهاشمية البيانية والرزامية السبائية الكاملية والعلبائية والعينية والمنصورية والخطابية والهشامية، والنصرية والإسحاقية والإسماعيلية وكلها قالت بالحلول والتناسخ.

كما حذر الرسول المسلمين أن يصلوا به إلى ما وصل المسيحيون بعيسى إليه فقال: «**لا تطروني كما أطرت النصارى المسيح بن مريم ولكن قولوا عبد الله ورسوله**» ولذا رفض المسلمون كل هذه الأفكار ولم يرتضوا إلا نوعًا واحدًا من الحلول هو حلول الروح اللطيف في الجسم الكثيف لقوله سبحانه: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ [ص:٧٢]، ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ﴾[التحريم:١٢]، أما حلول الحق بذاته في الأجسام فمرفوض وباطل على الإطلاق.

وما يقال في الحلول العيني يقال في الاتحاد والوحدة العينيين لأن الفارق بينها فرق في الشكل لا في الأصل والمنبع ولذا نرى الباحثين وكثيرًا من العلماء يخلطون بينهما.

الصوفية والحلول العيني

اتفق الصوفية السلفيون والسنيون على بطلان الحلول العيني الذاتي وما يشبهه من الاتحاد العيني والوحدة العينية وسنسوق الآن مواقف الصوفية إزاء الحلول الذاتي بصفة عامة ثم نفرد لكل من الحلاج وابن الفارض في هذا الفصل حديثًا خاصًا لنرى لون الحلول عند أولهما والاتحاد عند الآخر، ونحدد مواقف الصوفية حسبما اتضح لنا في نقاط:

أولاً: لكي يميز الصوفية بين الحلول العيني هذا وبين الحلول الوصفي الذي نتحدث عنه بعد ذلك سموا الذاتي عين الحلول أو حقيقة الحلول وقالوا: إنه انطباق جوهر على جوهر أو جسم على جسم أو عرض في جوهر، واعتقاده خطأ محض وسفاهة صرفة[1] ويقول ابن عربي:

فلكل عقد في الحلول علامة   وبها تحلى نفسه إذ يأتي

---

(١) معراج السالكين للغزالي ٢٧٩ ضمن مجموع.

حــق يقولـــوا إن هـــذا ربـــنا   جــل الإلــه عن الحلول بالذات[1]

ثانيا: واستدلوا على هذا البطلان بالنقل كما سبق وبالعقل في صور أدلة متعددة منها ما ساقه السراج مبينا أن حلول الشيء في الشيء مجانسة لهذا الشيء الذي حل فيه واللــه بائن من الأشياء، والأشياء بائنة منه بصفاتها، ليس من شيء لأنه صنع الأشياء، كما قال رسول اللــه ﷺ في جوابه على قريش، ولو حل في العالم عامة لكان العالم آلهة، أو لو حل في النفس البشرية خاصة مهما كانت درجة تصفيتها وهي حادثة للزم أن يكون جسما من ناحية[2] ولصح انقلاب الحقائق وخرج الإلــه عن كونه إلها وصار الحق خلقا والخلق حقا وصار المحال واجبا فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبدا[3].

وأيضا للنفس حد تقف عنده وذلك الحد هو عين عبوديتها، ونحن لا نعرف الحدود الذاتية للــه وما بين أيدينا إلا آثاره فإذا اجترأ العبيد وتعدوا حدود اللــه وحد الشيء يمنع ما هو منه أن يخرج عنه وما ليس منه أن يدخل فيه، وكذا حد العبودية وحق الألوهية فمن تعدى حده فقد ظلم نفسه ﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[ص :٧٢]، ومن يتقها ﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف :٨][4].

ونحن لا نستطيع أن نتحد بالنور الحسي أو يحل فينا لأنه غير مكيف فما بالك بالنور الأزلي الذي لا يكيف.

الــنور يمنعــنا مـــن أن نكــيفه   فــيكف مــن لا لــه كيف فيتحد

---

(١) ديوان ابن عربي: ١٧٠.

(٢) معراج السالكين ٢٧٩.

(٣) الفتوحات باب الأسرار.

(٤) الفتوحات ج٢: ٢١٢ : ٢٥٤، ج١: ١٤٦.

الكيف والكم من نعوت الجسوم وما هـــناك جسم ولا حال ولا عدم[1]

وأنية الحق بسيطة وأنية المخلوق مركبة فاتحادهما أو حلول إحداهما في الآخر محال[2] قال سبحانه: ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ [النور:٣٥].

وكل ما في السماوات والأرض ملكه وأثر قدرته ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ [البقرة :١٠٧]، ولذا فكل لـــه أسلم ﴿ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [آل عمران: ٨٣]، ولـــله يسجد ﴿ وَلله يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَـٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ۩﴾ [الرعد: ١٥] والكل عبده ﴿ إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَـٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣] ومن صفات السماوات والأرض أنها تتفطر منه وتنشق وتخر الجبال هدا (مريم٩٠) وأن الأرض تتبدل والألسنة تتغير وتختلف (إبراهيم ١٨، ٢٣ الروم).

والحق يستحيل عليه ذلك كلـــه ولو حل فيها لاستحال عليها العبودية والتغير والتبدل والاختلاف، أو تحول الحق إلى صفاتها تعالى اللـــه عن ذلك علوا كبيرا، وبالتالي فما أوجد اللـــه العرش أو كون الأكوان إلا اقتدارا عليها وإظهارا لأسمائه وصفاته لا لتكون محلا لذاته أو للافتقار إليها[3].

ثالثا: وأبرز الصوفية جانب الفصل بين المخلوق والخالق من خلال ما أظهروه من تنـــزيه كامل للمولى سبحانه إذا أفسحوا بما لا يدع مجالا للريب عن أن اللـــه لا يحويه مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

(٣) شجرة الكون لابن عربي: ٦ : ١٨.

والانتقال، ولا تحلـــه الحوادث ولا تعتريه العوارض، غير مكيف ولا متمثل ولا متحيز ولا متبعض ولا محسوس ولا ملموس وباختصار هو منـــزه عن صفات المحدثات كلها[1].

ولاموا بعنف القائلين بالحلول الذاتي لعدم الفصل بين الذات والمخلوقات أو بين الصفة وهي القدرة وبين الشواهد التي تدل على قدرة القادر حتى ولو كان القائل بالحلول هذا يترنح تحت قوة الوجد وغلبته[2]. كما حمل ابن تيمية حملة شعواء على الذين سووا بين وجود اللـــه ووجود المخلوق أو بين فعل اللـــه وفعل العبد أو الصفة والصفة أو جعلوا الموجودين واحدا[3] متحاملا على كل من بدرت منه أية لفظة يشم منها واحد من هذه المعاني معتمدين في ذلك على قولـــه سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١].

الحلول الوصفي

هذا النوع لا يقوم على حلول أو اتحاد الذات الإلهية بصفاته في ذات أخرى إنما يقوم على الاعتراف بحلول تأثير فعل اللـــه في العبد واستجابته لما يطلبه الحق فيحب ما يحبه ويبغض ما يبغضه ويفعل ما يأمره ويتجنب ما ينهاه عنه ويوالي من يوالي ويعادي من يعادي ويكون دائما موافقا لربه فهذا المعنى حق وهو حقيقة الإيمان[4] ويسمي ابن تيمية هذا النوع مرة أخرى بالاتحاد النوعي الحكمي مستدلا بقولـــه ﷺ فيما يرويه عن ربه «**من عاد لي وليا....**» إلى آخر الحديث ومتأثرا في ذلك بما نقل عن السراج والغزالي وغيرهم من الصوفية السنيين الذين

---

(١) انظر التعرف ٢٤ وقواعد العقائد ١٩ وروضة الطالبين ١٢٣.

(٢) اللمع: ٥٤٢ والإحياء ج٢: ٢٥٧.

(٣) الرسائل والمسائل ج١: ٦٠ – ١٢٠

(٤) نفسه ج١: ١٠٢.

جوزوا الحلول وما شابهه بمعنى ومنعوه بمعنى، أباحوه بمعنى تأثير اللــــه في العبد وبمعنى حلول الإيمان به والتصديق لـــه، والتوحيد والمعرفة وهذه أوصاف مصنوعاته من جهة صنع اللـــه بهم لا هو بذاته أو صفاته يحل فيهم[1] وبمعنى الانفعال والايجاد ووقوف الإشارات والحركات عليه سبحانه[2]، وهو ما عرف عندهم في مصطلح آخر باسم فناء الفناء، ومن هذا الجانب نقول لم يفترقا لدوام افتقار المخلوقات إليه ومن جانب الحلول الذاتي نقول لم يجتمعا.

كما أنهم إزاء هذا غضوا النظر عن الألفاظ وتجاوزا عن ظاهرها ما دامت بواطنها ومقصود أصحابها صحيحة فقالوا عن تلك الحالة التي نحن بصددها إنها ليست حلولا بالمعنى الوضعي للفظ وإنما هي تشبهه فقط وتسمى بلسان المجاز حلولا وبلسان الحقيقة توحيدا، ولم يستطع ابن تيمية رغم ضجته الكبرى حول الحلول والاتحاد أن ينكر هذا اللون الصوفي أو النوعي أو الحكمي كما أطلق عليه، مستندا في ذلك إلى حديث الولي السابق وبحال حارثة بعدما نور اللـــه قلبه وبمعنى النظر الإلهي إلى قلب المؤمن حسبما ورد في الحديث. كما يسند الحلول الوصفي كثير من الشواهد القرآنية الدالة على الخلق والهداية والمن والعطاء وإسناد كل إليه سبحانه وتعالى.

وإلى هنا نكون وقفنا على جذور صحيحة وأصول واضحة أو مدخل ضروري لفهم حلول الحلاج الذي راحت رقبته ضحيته بعدما تضاربت الآراء من حولـــه وقبل عند البعض ورفض عند البعض، كما أن ما قدمناه يصلح بالقطع مقدمة لا بد منها لفهم الاتحاد والوحدة عند ابن الفارض وابن عربي، والآن معا إلى الحلاج.

---

(١) اللمع: ٥٤٢ ومعارج السالكين: ٢٧٩.

(٢) نفسها.

نظرة على الحلاج

سأدع الجانب التاريخي عن الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ) وأتعرض لما يتصل موضوعيا بأقواله في الحلول، وما ينم عن شخصية الحلاج، فأرى أنه كان بلا شك ثائرا متقلبا متلونا كثير الترحال من فارس إلى البصرة إلى مكة وبالعكس ثم إلى بلاد الهند وما وراء النهر وتركستان ثم العودة إلى بغداد متنقلا في بداياته من سهل بن عبد الله إلى عمرو بن عثمان المكي إلى أبي يعقوب الأقطع إلى الجنيد مثيرا للخلاف أينما حل لا يرعى حرمة شيوخه على غير عادة رجال الطريق.

وقد استفاد على ما يبدو من رحلاته البلدانية وتنقلاته بين المشايخ كثيرا من العلوم النافعة وغير النافعة كما كان جريئا مفصاحا عما يدور بنفسه غير عابئ بنقد الأفراد أو الجماعة بل كثيرا ما تعمد إثارة الخاصة والعامة مثلما أخبر أنه ذهب إلى الهند ليتعلم السحر يدعو به إلى الله، ومثلما كان يتعمد إظهار ما ليس في داخله أمام محدثه سترا لحاله، وتبع هذه الجرأة وهذه الثقافة التي تأثر بها في جولاته أن استخدم لغة ذات طابع يتنافى مع ما عليه المجتمع من عقيدة وحذر في السلوك والألفاظ لدى غيره من العلماء والشيوخ[(١)].

لهذا كله انقسم العلماء من حوله فريق يبدعه كالجنيد وعمرو بن عثمان وأبي يعقوب وأبي عبد الله المغربي وإبراهيم بن شيبان وغيرهم، وآخر يجله كأبي العباس بن عطاء وأبي عبد الله بن خفيف وأبي القاسم النصراباذي والشبلي.

وأغلب الظن أن عداء بعض الشيوخ له كان يرجع إلى أمور شكلية أو شخصية بينه وبين هؤلاء العلماء أو تتصل بشخصيته المتعالية التي لا تعبأ بالرسوم

---

(١) نفس المراجع السابقة

الخاصة أو العامة، وأن اتساع العداء لـــه خضع لمركز الجنيد المرموق بين الصوفية وبينه وبين الحلاج ما قلناه، والذي يدلنا على أن العداء كان شكليا ما نجده عند الغزالي حين هاجم أفكاره في معراج السالكين بينما دافع عنه في مشكاة الأنوار، وقد أثبت هذا ابن خلكان، أو أهم كانوا يخشون على المريدين من أفكاره خصوصا في بداياقم كما ظهر من ذم ابن عطاء أمام مريد في عام ثم مدحه في القابل فلما سئل أجاب أنه خشي الفتنة على المريد في البداية[1].

وعلى كل فسيظل الاختلاف قائما حولـــه ما بقيت أقوالـــه ولن نعثر على الكلمة التي تقطع جذور هذا الاختلاف من أساسه، وكل ما يستطيعه الباحثون هو تعميق الخلاف بتوسيع الفجوة بين الحلاج وبين العقيدة السنية الواضحة المعتدلة، أو تضييق الهوة بمحاولة الفهم والتقريب والتأويل وحسن النية، ونحن مع هذا الفريق استنادا إلى ما قلناه في تأويل الشطح وإلى ما ثبت من التفرقة بين الحلول العيني والوصفي، وإلى ما أعلنه الحلاج نفسه في إزاحة التهم والإيهام عن شطحاته وعباراته، وما أبرزه من بيان الحلول الوصفي وأنه حلول أسرار وقرب لا ذات، وأيضا ما ختم به عقيدته من التنـــزيه التام للـــه الذي يبعده عن رحاب الحلوليين الذاتيين قطعا، وأخيرا ما ينبغي اعتباره رغم كل ما قيل عن قصده في التمذهب وهو أنه كان صاحب جد شديد.

من فوهات الحلاج:

هفت نفس البسطامي إلى علاقة أشد قربا من اللـــه فراح يقرب بشطحه من الرحاب على نحو ما رأينا وغرق ثم غرق وتاه مرتميا في رحاب الألوهية دون أن يذكر شيئا عن الحلول أو يتلفظ بموهماته صراحة، ثم جاء الحلاج وتلقف الخيط

---

(١) نفس المراجع السابقة .

ونسج على منواله شريطا ذا خيوط ثلاثة:

(أ) إحداها جارى فيها البسطامي وتشبه به في محاولات التداني والقرب واستخدام الألفاظ بوفرة مثل قوله:

يا كل كلي ويا سمعي ويا بصري　　يا جملتي وتباعيضي وأجزائي
يا كل كلي وكل الكل ملتبس　　وكل كلك ملبوس بمعنائي(١)

والمتدخل بمفرده فهما وتأويلا لهذه النصوص قد تقبل أقواله وقد لا تقبل وقد تقترب من مراد القائل وقد تبتعد ولكن حينما يرتكز على فهم صاحبها الذي يسوقه في مواقف أخرى ويستخدم طريقة الموازنة بين النصوص تبدو فهومه ومحاولاته أقرب إلى القبول منها إلى الرفض، وهذا ما سنسلكه في رحلتنا الصعبة مع الحلاج وتبعا لهذه الخطة نراه يقول شارحا الأبيات السابقة بألفاظ تحوي ما سبق وتكشف عنها فيقول:

حويت بكلي كل كلك يا قدسي　　تكاشفني حتى كأنك في نفسي
أقلب قلبي في سواك فلا أرى　　سوى وحشتي منه وأنت به أنسي(٢)

فكلية الكل والاحتواء ليس مراد بها احتواء ذات محدثة لذات قديمة أو إلباس الذاتين في إهاب واحد، ولكن الاحتواء أو اللبس نوع من المكاشفة المقربة حتى كأن القريب في نفس المقرب من باب التوهم الموجود في قوله ﷺ **«كأنك تراه»** لا من باب الحقيقة الاحتوائية، ولذا ما يزال الحلاج يقلب قلبه في السوى الدال على وجود الاثنينية الفاصلة بين المخلوق والخالق، فلا يرى إلا الوحشة من هذه الكائنات.

أما حينما ينظر لقدرة الله فيها فيأنس بها لما فيها من تأثير الحق وإيجاده لا

---

(١) أخبار الحلاج : ١١٥.
(٢) نفسه ٤٨.

لكونه بذاته فيها، وفي هذه المحاولات الأولية مازالت شكوى البعد تؤرقه ومازالت أنيته لم تتخلص بعد من كدرها لتحس مذاق القرب الصحيح، ولذا ينشد صارخا من مزاحمة الأغيار التي تعوق وصله وتعرقله فيقول:

بيني وبينك إني يزاحمني فارفع بإنك إني من البين[1]

وإذا كانت آلام البعاد تحز في قلبه فإنه من الطبيعي أن يكون هناك وجهين: وجها بشريا محدثا ووجها إلهيا بفضله وعطائه، أو ذاتين: ذاتا مفتقرة تبحث وتحترق لقرب الذات الغنية التي تدق عن الوصف وتغيب عن الأبصار، وإن حلت فإنما تحل في القلوب والضمائر بالحضور والتجلي للأولياء بحيث إن رأوا شيئا رأوا الله معه لا على سبيل الاشتراك والممازجة بل كما يظهر الصانع في مصنوعه[2] من حيث الافتقار حسبما شرح هو بنفسه أقواله الآتية:

هوية لك في لأذيتي أبدا كلي على الكل تلبيس بوجهين

يا سر سر يدق حتى يجل عن وصف كل حي

وظاهرا وباطنا تبدى من كل شيء لكل شيء

يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري إذا إلي[3]

وكيف أعتذر إليك من شيء فعلته وما لي وجود إلا بك فوفقني لصالح الأعمال وأفنني عن الاعتذار والمعتذر منه بالبقاء مع المعتذر إليه لأنه ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد:٣].

فقد قدم الحلاج لنا أفكاره وأذواقه في هذا اللون فيها بعض التلبيس ولكنها

---

(١) أخبار الحلاج : ٥٧ : ٨٧ : ٨٨، وانظر كتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسي ج٢: ٩٠.

(٢) المراجع السابقة نفسها .

(٣) أخبار الحلاج : ٥٧ : ٨٧ : ٨٨، وانظر كتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسي ج٢: ٩٠.

خالية من ألفاظ الحلول صراحة. ولم يتركها لنا بدون تفسير وشرح بل تحمل بنفسه تبعة الإظهار عما تعتمل به روحه من معان ومن تفرقة بين الحق والخلق بما يرفع نسبه الحلول أصلا إليه.

(ب) وتخطى الحلاج هذا المقام إلى مقام توحيدي ثان فاجأنا فيه بألفاظ «وحدني» وباللبس وبالمزج وذكر لأول مرة لفظتي اللاهوت والناسوت مما يجعل هذا الحال وسطا في حياة الحلاج بين بداياته السابقة وبين قفزته الأخيرة إلى التصريح بالحلول، يقول في أبيات ثلاثة متماسكة المعنى تماما:

وحـــدني واحـــدي بتوحـــيد صدق ... مـــا إلـــيه مـــن المســـالك طـــرق

أنـــا الحـــق والحـــق لـــلحق حـــق ... لابـــس ذاتـــه مـــا ثم فـــرق

قـــد تجلـــت طوالـــع زاهـــرات ... يتشعشـــعن في لوامـــع بـــرق[1]

والبيت الأول يتحدث عن التوحيد الصادق الذي تسد كل الطرق إليه إلا طريق الجذب به والذي كان سببا في أن اللــه وحده به وصرفه إلى ذاته دون بقية الخلائق أي جعل الوجهة واحدة، وليس في البيت مشكلة، ولكن المشكلة تطرأ في البيت الذي بعده حينما يذكر أنه حق والحق للحق حق، ويصرح بأنه لابس ذاته بلا فرق، ومن اليسير حلها بشيء من التأويل أو الفهم لقوله: أنا الحق إلى آخره إذ يصير العبد حقا بإحقاق الحق لــه وإخراجه من ظلمه العدم إلى حيز الوجود، ومن تيه الضلالة إلى نور الهداية والرعاية والتوفيق، ويصبح آنذاك دليلا على الحق وعلى قدرته كما تنطبق عبارته، والحق المخلوق للحق الخالق حق بمعنى شاهد ودال، وإنما اكتسب المخلوق المؤمن الحقية لكونه ما خلق إلا بالخالق (الآيات الأنعام ٧٢، الحجر ٨٥، النحل ١٣، العنكبوت ٤٤) وغيرها كثير.

---

(١) نفس المرجع: ١٣٦.

ولأنه تشرب قول اللـــه ودعوته وآمن بها وهي حق (يونس ٣٥، هود والرعد ١٢٠، الحجر ٦٤، الإسراء ١٠٥) ونظائرها وفير في كتاب اللـــه سبحانه، فالأدلة تشير إلى كون العبد حقا باعتبار خلقه وهدايته لا باعتبار ذاته ومرجع الحقيقة في الأصل إلى الله.

وأما قول الحلاج: لابس ذاته، فالمراد لبس التجليات الذاتي وورودها على العبد بدليل ما ساقه في البيت الثالث عندما أحس بالخطر يكمن في إبهام الشطر الثاني من البيت الثاني فأردفه ببيت ثالث يزيل الإشكال فقال موضحا: قد تجلت طوالع زهرات... إلى آخره، هذا مع العلم أنه في هذا الدور الوسط يثير المشاكل بصورة أكثر من ذي قبل، خاصة ما ورد على لسانه يفيد الحلول الجرياني كقوله:

وجـــدت نفســـك من نفسي بمنـــزلة   هـــل المصـــافاة بين الماء والراح[1]

وما يشبه الحلول السرياني في نشيده:

مزجـــت روحـــك في روحـــي كما   تمـــزج الخمـــرة بالمـــاء الـــزلال[1]

وبشيء من التأمل مع ألفاظ البيت الأول نرى أنه استعمل «وجدت» الداخلة في مذاق الإيمان والتوحيد، والواردة في قولـــه ﷺ «**ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان**» فهو وجود ذوقي لا مكاني، وقد فصل بين النفس الإلهية والنفس البشرية بمنـــزلة ولو حلت أولاهما في الأخرى لقال وجدت نفسك عين نفسي أو هما واحد، ثم حدد نوع العلاقة بين النفسين بأنها المصافاة الرامية إلى إخلاص الود لـــه سبحانه مع الصدق في الشعور كما هو مفهوم الكلمة لغة[2]. والتي تحمل معنى الاصطفاء الموجود في القرآن للأنبياء (آل عمران ٣٣، النمل ٥٩، الأعراف ٤٤) والعام لكل المقربين من البشر (فاطر ٣٣، الحج ٧٥) وتفيد

---

(١) نفسه .

(٢) أقرب الموارد ج١: ٦٥٢، ٦٥٣.

أنه لولا هذه العلاقة القائمة على الجذب والحب ما كانت حياة المعرفة، كما أنه لولا الماء ما كانت الحياة العامة لكل كائن وما كان للراح قيمة، ولولا الحق ما كان للهيكل البشري مراح، ولكن جرى ماء العلم الهداية فطهر العبد وصفاه فصيره ذا علم وفقه وقرب وود وإخلاص، فالصلة صلة خلق وعلم وحب لا ذات بذات.

والمزج في البيت الثاني مزج معنى بمعنى كما تشير إليه كلمة الروح، وبه انتظمت الأجزاء وظهر التركيب خلقا وسمت الصفات خلقا كما يقول ابن عربي: هو محو صفات العبد بتجلي الصفات الإلهية لـه وقيامه بحق صفاته حتى يكون العبد مسمى بأسماء اللـه تعالى... ويكون الحق سمعه وبصره[1].

وضرب اللـه مثال الشجر الأخضر وما يحوي من ماء ويبسه دليلا على إحياء الخلق وإماتتهم بقدرة اللـه فقال: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۢ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ [يس: ٧٩، ٨٠]. وكما تحدث في معرض آياته الكونية فقال: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴾ [الرحمن: ١٩،٢٠]. وكل من المثالين يحويان حلول شيء في شيء بتصريف القدرة.

وقد يقول قائل: إن الحلول فيهما ليس حلول حق في خلق ولكن خلق في خلق نقول: هو كذلك لكن من جمع بينهما وأحل أحدهما في الآخر..؟ هي القدرة بلا شك حتى كان أثر من آثارها في أثر آخر وهو ما عناه الحلاج بحلول التجليات في الهيكل ليعلم ويعرف، ولذا ختم هذا الدور ببيت يؤكد فيه المعاني الواردة ويقف به على عتبة الدور الأخير من أذواق وفكر الحلاج، ينشد:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب

(١) فصوص الحكم: ٧٢.

ويوضح أن الناسوت إنما ظهر بسر سنا اللاهوت لا ذات اللـــه، والأسرار ليست عين الذات بل هي آثارها يقول في طاسين الأسرار: إنها نازعة منه وإليه[1] ومنه فازعة وإليه نازعة[2] ومع أنه استعار الناسوت واللاهوت من المسيحية إلا أنه استعملها استعمالا بعيدا عن امتزاجهما الحلولي في الدين المستعار منه، ولنسمعه وهو يوضح العلاقة بينهما توضيحا لا يدع مجالا للريب في أنه حلول وصفي لا ذاتي فيعلن: إن قيامي بحقك ناسوتية وقيامك بحقي لاهوتية. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها وهو إشارة لما جاء في القرآن والحديث من قيومية اللـــه على السماوات والأرض ومن أمرنا بالقيام له[3] وأكاد أجزم أمام قوة ووضوح هذه النصوص الشارحة لمحط الاتهام لديه بأن ما قالـــه لا يعدو فناء العبد وتلاشي ناسوتيته تحت سلطان الحق في فعلـــه وتدبيره، بعيدا عن التهم التي كيلت على المصلوب والتي نشأت من سوء الفهم والظن معا ومن القصور في نظرة الشمول لأقوال الحلاج مجتمعة وموازنتها موازنة صحيحة..

(ج) وانتقل الحلاج بعد هذين اللونين إلى ذروة فكرته فأظهر ما كان مستخفيا، وأفصح عما كان خبيئا، ووصل إلى صورة المذهب الوجدي الممزوج بالصنعة العقلية قليلا، وإذ به يطالعنا بألفاظ الحلول صراحة حال كونها ملفوفة في ثوب الهوى مشحونة بالعاطفة يقول:

أنـــا مـــن أهـــوى ومـــن أهوى أنا   لـــيس في المـــرآة شـــيء غيرنـــا

---

(١) أخبار الحلاج : ٢٣، ٣٣ والأسرار.

(٢) نفسه .

(٣) ارجع إلى الآيات (٢٥٥ البقرة ٢ آل عمران) وقول رسول الله: أنت قيوم السماوات والأرض. وقال لنا «قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا اللـــه مثنى وفرادى».

قد سها المنشد إذ أنشده نحن روحان حللنا بدنا[1]

وينشد البيتين في صورة أخرى:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[2]

ويتلاعب بالألفاظ إلى حد الغموض فيشطح:

لست أنا ولست هو فمن أنا ومن هو هو
لا وأنا ما هو أنا ولا أنا ما هو هو
لو كان هو ما نظرت أبصارنا به له
ما في الوجود غيرنا أنا وهو وهو وهو[3]

إلى أن يقول في هذا اللون:

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال[4]

وقبل أن نخوض غمار هذه الجولة نقف معه عند بعض العبارات في هذه الأبيات ونستهلها بقوله: ليس في المرآة.... إلى آخره، واثقين أن الذي في المرآة صورة الذوات لا الذات، وصورة العبد هي ما انعكس على هيكله من وجود صادر من الله سبحانه، وعندما نتتبع ما جاء في القرآن عن الروح نجد أنها أطلقت بمعنى جبريل وبمعنى الوحي وبمعنى روح القدس الذي نفخ في مريم وبمعنى الروح الذي يسري في البشر وبمعنى الرجاء والرحمة في قوله سبحانه: ﴿ وَلَا

---

(١) أخبار الحلاج : ١٣٩، ١٤٠.
(٢) أخبار الحلاج: ١٣٩، ١٤٠.
(٣) نفسه .
(٤) نفسه .

تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ﴾ [يوسف:٨٧]. وبمعنى الخلق كصور ابن آدم أو الهداية التي تحيا بها القلوب أو ما كان فيه من أمر اللـــه حياة بالإرشاد كما جاء في الآية: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾[النحل:٢]. أو يراد بها النور والإيمان والبرهان والهدى والنصر كما في سورة المجادلة: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾[المجادلة :٢٢].

ومن اليقين أن الحلاج أراد بإحدى الروحين روحه الخاصة به، وليس يعقل أنه أراد بالروح الأخرى جبريل أو عيسى أو الوحي كما لم يرد بها الذات الإلهية لأنه لم يطلق عليها أصلا كلمة روح وبالتالي فما قصد في قولـــه (نحن روحان حللنا بدنا) إلا الروح بالمعاني التي بعد ذلك من الهداية والرحمة وغيرها، ومن منا لا يعشق الروح بهذا المراد؟ ومَن مِن الصالحين يخلو منها؟ بذا نكون قد وقفنا على توضيح أخطر بيتين اتهم بسببهما الحلاج بالحلول، وأيقنا أنه قصد حلول الأسرار لا الذات، وهو ما حدا السهروردي البغدادي على حمل البيتين نحو تبديل الصفات وترقيها واكتساب المنح من اللـــه بعد إزالة الموانع والحجب[1] ودفع ابن عربي أن يصرفهما إلى حلول المعاني والنظر القلبي كما هو رأي أبي مدين[2] وإن كنا نؤكد أنه لا رأى بعد حجة القرآن التي اطلعنا عليها.

وطبقًا لما أعلناه في بدء حديثنا عن الحلاج من أننا سنصغي القول والسمع إلى أقوال الحلاج ذاته وسنتحسس مواطن التوضيح والشرح لمذهبه ونوازن بينها، سندعه الآن يدافع عن نفسه إزاء هذا الدور الخطر شارحًا فكره وعباراته وأذواقه معلنا التفرقة بين الحق والعبد والتنــزيه الكامل لـــه سبحانه، وإلى أي مدى تكون العلاقة الإلهية؟ وما أذواقه؟

---

(١) عوارف المعارف: ٢٤١.

(٢) محاضرة الأبرار ج١: ١٣٩ : ١٩٨.

(١) التفرقة والتنزيه

وقف الحلاج غائصا في وجده الذي كان ينتابه كثيرا حسبما حدثنا مشاهدوه كإبراهيم بن فاتك وابن حداد المصري وعلى بن مردويه[١] عن حالته وانفعالاته، فقال مناجيا مولاه: يا رب الأرباب، يا من لا تأخذه سنة ولا نوم، رد إلي نفسي لئلا يفتتن بي عبادك يا من هو أنا وأنا هو لا فرق بيني أنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم[٢].

فالمناجي مستهلك في المناجى مخطوف من نفسه دمغه الحق فإذا هو زاهق، ومع ذلك فالتفرقة واضحة بين مخاطب ومخاطب، ومازال الحدث حدثا والقدم قدما، والمحدث متعلق بأستار القديم في الجمع نازل إلى بحار العدم في الفرق، فما انفصلت البشرية عنه -جمعا- ولا اتصلت به[٣]، فرقا لعلة الحاجة واستحالة اتصال ذاتنا بذاته لكونه منزها عن الحلول بالمكان أو التعلق به أو الزمان أو الأين أو الوقت أو الجهة والعلل والنقائص، وهو واحد لا من حيث العدد ولا كواحد، وليس له حد ولا بعد ولا ابتداء ولا انتهاء متوحد بالقيام، وقيامه بالعدل لا بالاعتدال، وبعده بالعزل لا بالاعتزال،وحضوره بالعلم لا بالانتقال، وغيبته بالاحتجاب لا بالارتحال.

وإني أحيل الباحثين إلى النص رقم (١٣) من كتاب أخبار الحلاج لنرى كيف كان الفصل والتنزيه واضحين مما يدحض ادعاء أعدائه في رميه بالحلول الذاتي كما يقطع الشك باليقين في قوله: لا يمازجه شيء ولا يخالطه غير... ومن ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر، فإن الله تفرد

---

(١) انظر أخبار الحلاج: ٢٦ : ٢٨ : ٣١ : ٣٢ : ٤٦ : ٥٢.

(٢) نفسه: ٢٤: ٣٠.

(٣) نفسه .

بذاتِه وصفاته عن ذوات الخلق وصفاهم فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء، وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث، والذي يأخذ العرض لا يكون إلا جوهرا[1] والذي لا يفارق الجسم لا يكون إلا جسما، والعرضية والجوهرية الجسمية مستحيلة على اللـــه تعالى، لأنه سبحانه نور السماوات والأرض، وهو كما قال رسول اللـــه «**نور أنى أراه**» ومثل هذه النظرة من التفرقة والتنـــزيه تتنافى بالكلية مع القول بالحلول الذاتي.

(٢) من اخترق احترق

للسالك مجال يعمل فيه هو القيام بالأمر والنهي ومدارج يترقى بينها ويظل سابحا في ساحتها دون اللحاق بالذات نفسها، والطالبون –عند الحلاج– كالفراش يحومون حول المصباح دون اقتحامه وإلا احترقوا، ومبلغ وصولهم إلى حق الحقيقة لا حقيقتها[2]. وحقها مرادف لعلوم اليقين الشاملة للمنح والمواهب الربانية ولذا فهي مخلوقة، فإذا حلت في العبد فما حل إلا مخلوق[3] في مخلوق يقول في طاسين الصفاء: فالحقيقة.. والحقيقة خليقة، دع الخليقة لتكون أنت هو أو هو أنت من حيث الحقيقة، ولفظة الحقيقة الأولى التي هي خليقة مراد ها الحقائق النورانية التي يكاشف ها السالك ويكون كأنه هو من تلك الحيثية لا من جهة الذات. والخليقة الثانية قصد ها حجاب المخلوقات والعوائق والعلل التي يجب إزالتها لكي يدرك السالك مراده. ولذا قال: دع الخليقة.

وإذا سمى الأسرار حق الحقيقة، وقال: إن تلك الحقيقة تنال السالكين وهي خليقة فإن الحق سبحانه وتعالى هو حقيقة الحقيقة ومعناها شيء لا تغيب عنه

---

(١) طاسين التنـــزيه وطاسين الأزل وأخبار الحلاج ٧٦: ٤٣: ٢٨: ٣١: ٣٨.

(٢) طاسين الفهم.

(٣) نفسه.

الظواهر والبواطن ولا تقبل الأشكال[1]، وهو بذاته وراء الحقيقة المخلوقة وهي دون الحق[2] وإن تـنزلت من لدنه لأنها هبطت على العبيد فلا تتجاوز استطاعتهم، واللـه وراء ذلك لغيرته على ذاته، ولهيبته اللتين يمنعان اقتراب العبيد إلى حرمه مهما كانت رتبتهم.

فهـا هو نبي اللـه موسى لما قضى الأجل وترك الأهل وصار لحقائق النبوة أهـلا أعطي الخبر وحرم النظر للذات وإذا رضي المهتدي بالخبر فكيف لا يكون المقـتدي عـلى الأثر، ورسول البشرية ﷺ حين وصل إلى حق الحقيقة ترك المراد واستسلم وقال «**سجد لك سوادي وآمن بك فؤادي**» ولما أرتقى قال «**لا أحصى ثـناء علـيك**» ولما دنا قال «**أنت كما أثنيت على نفسك**»[3] مع أنه أعلم الناس باللـه وقـد قطع المدارك سلوكا ويقظة وحسا ومع هذا لزم العجز، ووصف بالعـبودية في أعظم رحلة عرفها تاريخ المقربين، وفي لوامع هذه الأدلة التي ساقها الحـلاج نفسه يفصح عن صريح مذهبه، وثمرة تجربته وذوقه فيقول: هذا سري «ذا» و«ذا» حقـيقة[4]، وذا إشـارة الحق ولا يشار إليه فهي عائدة إلى الحقائق الممنوحة، ثم يعلن النتيجة إن كنت لـه[5] وجودا وخلقا وتصريفا وتدبيرا لست أنا هو[6] وما أنا إلا أثر من آثاره لا ذاته، وهذا معنى قولي: أنا الحق.[7] ولا تظنوا أنني أنا الآن أو يكون أو كان ويا رب لا تظن أنني أنا ولا أكون أنا أو كنت،فلم

---

(١) طاسين الدائرة.

(٢) طاسين الفهم وطاسين الأزل.

(٣) طاسين الصفاء.

(٤) نفسه .

(٥) طاسين الفهم.

(٦) نفسه.

(٧) طاسين الأزل.

أعلم الماضي ولا الحاضر ولا المستقبل وما أنا إلا ذلك العارف المتجلد وهذا هو حالي. [1] الأمر الذي يوقفنا على صحة المذهب وخلوه من الفساد، ويحدونا إلى اليقين بأنه قد آن الأوان لأن نرفع سوط ألسنتنا عن النهش في رفات الحلاج إن أبقى الهواء له رفاتا أو أبقينا له حرمة.

تجولوا بلا لبس

بين الحلاج أن لله ساحة وحرما، والساحة ميدان السلوك، والحرم خصوصية الذات، ولم يفته أن يطلعنا تفصيلا على مقصوده من وراء لفظة الحلول، وأن يبرز ما عناه بها من القرب والحضور والتجلي والشهود.

فذكر **ذوق القرب والحضور**، وأنه سبحانه قربه بعد بعد وخصه واصطفاه، ومازال يدنيه حتى غاب بحضوره مع ربه عن شهود ذات نفسه، **فأصبح** يصغي إليه بسمع ليعي كلماته وكأنه المخاطب من ذاته لذاته، وكم كان يستحث نفسه الطلعة لتتعرض لمشكاة أنواره حينما تحل في سويداء قلبه في صورة كشف وتجل، وتظهر له بلسان العلم والهدى، وتنسكب على سره من العالم اللدني أحاديث لا تمل النفس سماعها، ويزول بها عن القلب قتامه، وينغمر باطن العبد في هذه التنزلات انغمارا يفقده عن كل سوى، ويصير في حالة يرى الحق فيها ظاهرا في كل شيء فلا يرى في الكائنات إلا الله فاعلا خالقا.

وجرت تلك المكاشفات بين شغافه كجري الدمع بين المقلتين، وجاورت القلب حتى خلصته فلم يعد في الدار ديار وحلت في الضمير كحلول الأرواح في الأبدان وسكنت السريرة حتى أشعلتها لهيبا من الوجد، وعندها استيقظ على أمرين:

(أ) أعلن أن هذه الحالة جلبت عليه التلبيس، حتى نطق قائلا:

---

(١) طاسين الفهم.

أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني
إذا تجلى لطوري أن يكلمني رأيت في غيبتي موسى على الطور

وما يتحدث حديثا إلا رآه بين جلاسه أو يشرب ماء إلا رأى خيالا منه في الكأس إلى آخر ما ساق من تلبيسات هذه المذاقات وتوهماتها الواردة في الحديث **«كأنك تراه»**

(ب) ولم يرضخ للتلبيس بل كشف عن صريح عقيدته واستفاق على صوت التنزيه النقي فنادى إلهي حاضر غائب عن اللحظات،وظاهر باطن قريب بعيد كالشمس -ولله المثل الأعلى- ضوءها قريب ولكن في تناوله بعد، وليعلم الموهومون أننا لا نشهده من ذاته إنما نراه من علله ونبصره من شواهده لاحتجابه عن الكشف والبيان[1] الذاتيين وأكد ذلك في تفسير قوله سبحانه ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ [النجم: ٨] فأول، دنا سموا فتدلى علوا.... دنا داعيا فتدلى مناديا. دنا مجيبا فتدلى قريبا. دنا شهيدا فتدلى مشاهدا؛[2] ليصرف هذه الألفاظ عن المعنى الحسي إلى المعنى المناسب لتنزيه المولى سبحانه تأكيدا على أن الحلول ليس ذاتيا وإنما هو وصفي حكمي.

وأصل ذلك ما رواه مسلم عن النبيﷺ عن ربه قال: **«عبدي مرضت فلم تعدني فيقول ربي كيف أعودك وأنت رب العالمين فيقول: أما علمت أنه مرض عبدي فلان فلو عدته لوجدتني عنده، عبدي جعت فلم تطعمني فيقول ربي كيف أطعمك وأنت رب العالمين فيقول أما علمت أن عبدي فلانا جاع فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي»** فقد جعل الله ما بالعبد به فجمع في قوله: «مرضت

(١) من أخبار الحلاج ١٢٩: ٢٤: ٣٣: ١٣٨: ١٤٧: ١٣٣: ٦٢: ١٢٧: ١١٧ والسلمي: ٧٥.
(٢) الرسائل والمسائل ج١: ١٦٩.

وجعت» ثم فرق في قولـــه: و«**لوجدت ذلك عندي**» ولم يقل: «**لوجدتني إياه أو لوجدتني أكلته**» وقد صح الجمع لكون المحب يتفق هو ومحبوبه في الرضا والبغض والأمـــر، والكـــاملون من الخلق يرضى الحق لرضاهم ويغضب لغضبهم[1] وصح الفرق لكمالات الحق وجلاله.

حكم في خاتمة

هـــذا هـــو الحلاج في أخطر نظرية عرفت لديه على نحو ما رأيناه تنـــزيها وتفـــرقة وتوضـــيحا لفكرته ودفاعا عن نفسه وإعلانا في النهاية لخلاصة تجربته متمشـــيا إلى حد كبير مع نصوص وروح الشرع حتى استجلب عطف الكثيرين وموافقاتهم،وما عاداه من عاداه إلا لجرأته من ناحية ولاستخدامه ألفاظا استعملت في الديـــن المسيحي استعمالا يتنافى مع العقيدة الإسلامية من ناحية أخرى، وإن ثبـــت يقينا كما قدمنا أنه ساقها في غير معانيهم ونظرياتهم، وأنه وضعها ظاهرا عـــلى قالب وباطن ديني إسلامي وأذواق صوفية استعمقت ساعتها على البعض فرفضـــها، ولاذ آخـــرون إلى دفـــع الشبه وخشية الفتنة على العوام والمتشبهين فحاربها، ورأى هؤلاء ضرورة الالتزام بالإسلام نصا وروحا وهو غني عن ألفاظ الحلول واللاهوت والناسوت وفي ثراء حكمي ولفظي عن الاستعانة ولو بأي لفظ من خارجه، ولقد كان الرجل وفيا لأعدائه أكثر من وفائه لأحبابه حيث تحدث عن تلك الثورة من حولـــه فقال: إن بعض الناس يشهدون علي بالكفر وبعضهم يشـــهدون لي بالولايـــة، والذين يشهدون علي بالكفر أحب إلي وإلى اللـــه من الذيـــن يقـــرون لي بولاية فقال لـــه إبراهيم بن فاتك ولم ذلك؟ قال: لأن الذين يشـــهدون لي بالولايـــة من حسن ظنهم بي والذين يشهدون علي بالكفر تعصبا

---

(١) الرسائل والمسائل: ١٦٩.

لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب إلي وإلى اللـــه ممن أحسن الظن بأحد(١).

والحق مهما دافعنا عنه ومهما كان وضوح مذهبه وامتداد جذوره إلى أصول إسلامية فإن الأجدر بعلماء الإسلام عامة وبالصوفية خاصة ألا يفرقوا أنفسهم أو أن يشــحنوا بســاطة العقيدة الإسلامية وأحكام الإسلام بما يعقدها ويلبس على السامع أو القارئ أو يكون سببا في الإبهام والاتهام وإثارة الخلاف والجدل.

كمــا لا يفوتــنا أن نقــول: إننا لم نجد مبررا لوحدة الأديان عند الحلاج وأمثالــه بالعكس فإن القرآن قال ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] كما كان الحلاج مخالفا في مسألة إيمان إبليس لقولــه سبحانه: ﴿ قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ۝ وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الحجر: ٣٤،٣٥]. واللــه أسأل أن يحفظ علينا قلوبنا وجوارحنا.

---

(١) أخبار الحلاج: ٢٦: ٢٧.

الاتحـــاد

تمهيد

مـــن المقرر في العقيدة الإسلامية أنها تميزت بعنصرين هامين: عنصر التنـــزيه الذي يحقق استقلال الذات عن جميع المخلوقات، وعنصر الوصف والتسمية الذي تـــتحقق بـــه الذات ويجعلها صالحة للتعامل مع الخلق وفي قيام دائم بحفظ العبيد والعناية بهم في كل شأن من شئونهم حسبما فاضت الآيات القرآنية بالحديث عنه تنـــزيها ووصفا، مع العلم بأن الصفات وإن تشابهت مع ما قد يكون للعبيد لكن تختلف إحاطة في جانب الذات الإلهية وقصورا في جانب العبد.

ولقد أروت هذه العقيدة قلب المسلم، وأشبعته معرفة وتقديسا لذات الحق، فـــإن نظـــر إلى شيء من الأشياء فلن يخطر على بالـــه أي شبه حسي بين هذا الشيء وبين المعبود الأعلى الذي يعتقده، وفي الوقت نفسه يجيش قلبه بأن الأشياء مهمـــا صغرت أو عظمت فهي من اللـــه سبحانه، وغذي هذا الإحساس لدى المؤمن ما نراه في القرآن من كونه سبحانه رقيبا محيطا مطلعا محاسبا للعبيد، ومن أنه يعلم خائنة الأعين.

كمـــا دفعت بعض الصفات الخبرية كالعندية والمعية والقرب والحب أرباب الهمم أن يذوقوا طعم ما يعتقدون وأن يظفروا بهذه الدرجات الصفاتية، وأن ينالوا من فيضها، وفتحت لها جنبات العلاقات الخاصة مع المولى.

وهـــذا يفيدنا أن فكرة التشبيه وعلاقات الحس لا يمكن أن تخطر لصوفي أيا كـــان شكل العلاقة التي انتهجها هذا المسلم، ومهما كانت درجة التأثير بألوان العقـــائد الأخـــرى لدى البعض فإنه يبقى التأثر في الشكل والرسم لا في المعنى والحقـــيقة، كما يفيدنا أيضا بأن نفس المؤمن دائما مفعمة بالرضا عن اللـــه ذاتا

على وجه الإطلاق وصفاتا وفعلا بتفاوت حسب الحال، ويتبع الفائدة الأولى ما قلناه في حال الحلول، وما سنقوله الآن عن الاتحاد الذي هو في الشكل بديل للاصطلاح السابق هربا من المصير الذي لاقاه صاحبه، ولما للفظ الأول من صلة بشكل حلولي مرفوض صراحة في القرآن الكريم.

وتبع الفائدة الثانية رد الخطأ البين الذي وقع فيه الدكتور عبد الرحمن بدوي حين جعل الاتحاد العنصر الجديد المميز للتصوف الإسلامي كرد فعل للغلو في التوحيد بين العبد وربه[1] لقصوره في فهم العقيدة على الوجه الصحيح.

المفهوم الاصطلاحي للاتحاد

يطلق الاتحاد ويراد به نوعان: أحدهما حقيقي والآخر مجازي، والأول هو صيرورة ذاتين ذاتا واحدة، كأن يصير الجنيد سريا السقطي. أو صيرورة شيء ما شيئا آخر غيره كتحول الجنيد شيئا آخر غيره تماما[2]، والاتحاد الحقيقي بصورتيه مستحيل في المحسوسات مع بعضها وفي العبيد مع ربهم، لضرورة الحفاظ على الذوات بأفرادها ومقوماتها، وبقاء السنن الكونية التي قطع الله بعدم تبديلها وتحويلها [الأحزاب: ٦٢، فاطر: ٤٣] ولأنه لو صح ذلك ما ثبت لشيء ما على الدوام حقيقة، ولتهدمت منافع العباد المبنية على أنواع الأشياء واستقلالها الذاتي.

أيضا للأدلة النقلية القاطعة بتنزيه الله ووحدانيته الذاتية المحيلة لاتحاده سبحانه بمحدود أو مقيد أو بمكاني أو زماني، وقد ثبت بالدليل القطعي أنه كان ولا شيء معه ثم أوجد الأشياء بلا حاجة إليها وفي غنى عنها وأنها تفنى ووجهه يبقى، ثم يعيدها ويتجلى لها بوحدانيته وقهره مخاطبا للعبيد ﴿ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ

---

(١) شطحات الصوفية: ١١.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية الثاني ٥٣مادة اتحاد.

ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر:١٦] ولو صح اتحاده بذاته في مخلوق لتغير ما لـــه من غنى وتنـــزيه وقيومية وبرزت الحاجة وفقدت الألوهية كمالاتها المطلقة وهذا مستحيل بالضرورة وبالعقل والنقل.

أمـــا الاتحـــاد المجازي فهو تحول شيء إلى شيء دفعة واحدة أو بالتدريج أو مـــزج شـــيء بشيء ليخرج من ثالث بالتركيب أو تصور شخص بصورة آخر كظهور الملك أو الجن بصورة إنسان(١).

وهذه الأنواع الثلاثة جائزة الوقوع بين أنواع المخلوقات مستحلية بين اللـــه والمخلوقـــات للأســـباب الســـالفة في الاتحاد الذاتي نفسها ولتناقضها مع عقيدة التوحيد الحقيقي التي تعترف باستقلال الوجود الإلهي وأزليته وأبديته عن الوجود المنبث في المخلوقات وبدايته ونهايته،وإذا قيل: إن ابن الفارض ضرب مثالي ظهور الجن والملكي بالإنسان في معرض الإقناع بقبول الاتحاد(٢).

أجيب بأن هذا لا يعني قبول النوع الثالث من الاتحاد وإنما يرمي إلى ضرب المثل بإلباس صفة المتجلي عليه لا ذات الأول في الثاني، والتجلي الصفاتي يغلب عـــلى صـــفة العبد فيسلبها لتكون الغلبة والتصرف والحقيقة لتلك الصفة الغالبة، ولـــيس ذلك بمستحيل لأنه يقيد المتجلي بقيود وحدود المتجلى عليه إذا هو نوع من الفعل، وفعل شيء في شيء لا يحد الفاعل بحدود المفعول ولا ينتقل ما للثاني في الأول بل يبقى كل منهما على ما هو عليه غنى أو افتقارا.

وقد تجلى اللـــه على النار فأنطقها لموسى وتجلى على النار فأسمعها لإبراهيم [الـــنمل: ٨، الأنبـــياء: ٦٩] وتجلى على الناقة فأفهمها أمره بالنـــزول برسول

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية: ج٢: ٥٣.

(٢) التائية الكبرى الأبيات من ٢٢٢-٢٢٣ومن ٢٨١- ٢٨٤.

اللـــه في دار هجرته، وكلها ليست اتحاد ذات بذات وإنما اتحاد عن طريق التجلي بأفعـــال وتدبير اللـــه سبحانه في بعض مخلوقاته بحيث يكون هذا التصرف الإلهي هو المتحكم والمسيطر على المخلوق لا خصائص هذا المخلوق وإرادته، ومن هنا نصـــل إلى المفهـــوم اللائق بكلمة اتحاد حسبما فهمنا من تتبعنا لأقوالهم في هذا الصـــدد فـــنراهم يســـتعملونه استعمالا راقيا لفناء مراد العبد في مراد اللـــه، أو لإفـــراده سبحانه بالفعل والخلق والتدبير واعتبار جميع الكائنات محتاجة إليه على الدوام وما يتبع ذلك من استغراق العبد في توحيده أو استهلاكه في وجده وحبه مما يجعلـــه يتفوه بعبارة الاتحاد لا على الحقيقة والذات ولكن على التجلي بالوصف.

والصـــوفية إزاء هذا المفهوم متفاوتون في نوع الصلة التي دفعتهم إلى النطق بهـــذه العـــبارة وفي مقدار التحقق بمذاقات هذه الصلة والاعتدال فيها، أو المبالغة ومزج الأذواق بالتفلسف وسنتتبعه من جذوره وأنواعه ومذاقاته.

(أ)الاتحاد التوحيدي

نخطـــئ إذا توهمنا أن ابن الفارض هو أول من شيد هيكل الاتحاد بما فيه من أبنية متنوعة، نعم هو أشهر الصوفية به ولكنه ليس أولهم لا من الناحية التوحيدية ولا من الوجدية لأن قلب وروح البسطامي اشتعلوا به وحملت عباراته معانيه وإن لم يصـــرح بلفظه كما هو، ولأن عمرو بن عثمان المكي (٢٩١هـــ) كان يهدم حلـــول الحلاج بيده اليمنى ويبني الاتحاد بيده اليسرى بناء صلح لبنة قوية للاتحاد المرتبط بالأفراد والتوحيد، أعني أنه أقامه على الاعتقاد اليقيني بأنه سبحانه الفاعل الحقيقي لكل شيء، وأن المفردين تطلعوا إلى شهود ذلك الفعل أو التوحد به ذوقا وقلبا بعد اعتناقه عقيدة كي يكون وحيدا والحق وحيد يقول:

تفـــرد باللـــــه الفـــريد فـــريد — فظـــل وحـــيدا والمشـــوق وحـــيد

وذاك لأن المفـــــردين رأيـــــتهم — عـــلى طـــبقات والدنـــو بعـــيد

فمن مفرد يسمو بهمة قلبه عن الملك فهو عنه تحيد
وأدمن سيرا في السمو توحدا وكل وحيد بالبلاء فريد
وآخر يسمو في العلو تفردا عن النفس وجدا فهي منه تبيد
وآخر مفكوك من الأسر بالفناء فأصبح خلوا واجتباه ودود[1]

وبالنظر في هذه الأبيات ندرك أن ابن عثمان المكي تحدث عن أصناف الطالبين للاتحاد أو التفرد، ومنهم من استغرق في الوجد ومن استولى عليه التوحيد ولكن اعتناقه للتفريد كان أبرز وأكثر في النص وأنه كان متلهفا للتصريح بالاتحاد تلهفا دعاه إلى الإكثار من مادته، وكأنه يحوم حوله عن عمد ويبتعد عن التصريح به قسرا خشية اللوم والهجوم فنراه يكرر لفظ وحيد أكثر من مرة ولفظ تفرد وفريد كذلك.

وظل في تدانيه وبعاده عن اللفظ حتى وجدناه يقع فيه فيقول: وأدمن سيرا في السمو توحدا. وهذا المفرد هو أول الطالبين لسموه بهمة قلبه عن التعليق بالملك ولفنائه عن كل ما فيه ولو نفسه ولعروجه الدائم طلبا للتوحد، وبلا شك هو أرقى ممن فني عن نفسه فقط، وهو رديف من انحل إساره عن الوجود الفاني واجتباه الودود ببره وعطائه وأسراره، وقد ظل الدنو من الذات بعيدا، وسماه الغزالي الفناء في التوحيد، لأن من تطلع إلى فعل الله الواحد وحد ومن نظر إلى العبد ومخلوقيته قال: البون شاسع، أو كما قال ابن عربي: أرجع على معنى الاتحاد، فأقول: كلتا يدي العبد يمين وأرجع إلى التوحيد فأقول: إحدى يديه يمين والأخرى شمال[2]. فاعتقاد قيام الله بالفعل جمع وقيام العبد بالأمر فرقة، وصاحب هذا النظر من جعل الله قلبه نورا وعظمه ودمه نورا وعن يمينه نورا

(١) التعرف ١١٢.
(٢) الفتوحات ج١ ١٢٤.

ومن خلفه نورا فاندرج النور في نور المريد بالإرادة والفعل فما رأى في الكون مُدبِّرًا إلا اللـه، فمن هذا التحلي قال من قال بالاتحاد[1]، ومرده إلى ما جاء في القرآن من إسناد الفعل إلى اللـه على وجه الحقيقة [آل عمران: ٤٠، الحج:١٤، الكهف: ٢٣] وإسناده للعبد على سبيل الظهور [النحل: ٩١، النمل: ٨٨، الشورى: ٢٥] وأرباب الأذواق يطلبون الحقيقة لا المظهر.

وقد رأينا أنصار هذه البداية متحفظين بلا مغالاة فيما ذاقوا وفيما حصلوا، كما أن رأيهم غلب عليه جانب التدبر والتأمل المناسبين لأهل الرسوخ، و لم نر منهم تمايل السكر الأول أو افتخار ومبالغات الصحو الثاني على نحو ما سنجده عند ابن الفارض، وانحصرت أحوالهم في الفناء الناشئ عن الهمة والسعي إلى التسامي والترقي المشوب باختبارات الطريق وابتلائه حتى دخلوا أخيرًا في رحاب الاجتباء والود، و لم يظهر على هذا النوع مسحة من تفلسف.

(٢) الاتحاد الوجدي

ينشأ هذا النوع من حالة الوله والسكر والظمأ المشتعل في جوف السالك وصولاً إلى الألوهية والمنبعث من مناجاة الأسرار أو هبوطها على القلب، مما يحرقه شوقًا إلى علاقة خاصة بمانح اللوامع وواهبها، فينتقل من وارد أزلي إلى وارد أزلي عارجًا في بوارق المطالعات حتى يزخر القلب بها ويستنير ثم ينبهر فيندفع صارخًا أنا هو.

ويتسم هذا النوع بعدم التريث أو الضبط وبالاندفاع والمبالغة نظرًا لمصاحبته لحالة الوجد في أرقى صورة له، ولأنه غالبًا ما يقال أثناء فقدان القدرة على التحكم الإرادي للسلوك أو النطق عندما يستغرق المشتاق في سكر اللوعة، وقد سبق أبو طالب المكي أيضا ابنَ الفارض في التصريح بالاتحاد الناشئ عن حالة

---

(١) الفتوحات ج٢: ٤٢٦ والرسالة الاتحادية.

الوجـد إذ يقـول: والمقامـات لا يقتدى بها ولا يتمثل فيها كما لا تدعي لأنها مواجيد قلوب باتحاد قريب ومشاهدات غيوب بإشهاد حبيب(١).

ولعلها أول مرة تذكر فيها كلمة الاتحاد صراحة بعدما مهد لها من قبل عمرو بن عثمان وأبي بكر الشبلي تمهيدا جعل التصريح بها إعلانا عما سبق الإقرار به، وواضح أن المكي كان أجرأ ممن سبقه وأجرأ من الغزالي الذي تعرض لهذا الاتحاد الوجـدي فدخـل إليه بحذر شديد عندما ذكر أن صاحبه في فناء الفناء فني عن نفسه وفني عن فنائه فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى تلك الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا(٢).

ولقـد كان يخشى جيدا مواطنيه ويلتمس العذر لأرباب المواجيد فأكد على أن السكارى يقولونه في حال الفقد فإذا ردوا إلى عقولهم عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد(٣). وفر من النقد فأعلن لست أقول متحدا بالذات فلا تغفل فتغلط وتسيء الظن(٤).

فيكون المكي ومن بعده الغزالي قد كشفا الكثير بل أزاحا الإشكال والإبهام عن حال الاتحاد حيث صرح أولهما أنه ينشأ في غمرة المواجيد المنبعثة من القرب ومشـاهدات الغيوب، وبالتالي فهو ليس اتحاد ذات وإنما هو توهم اتحاد طرأ من قرب ذاتين غير ممزوجتين قربا غير مكاني أو زماني كان سببا في إثارة الوجد حتى فـني السالك عن نفسه وشعوره، وفني عن الفناء، واستغرق في سكره فنطق: أنا

---

(١) قوت القلوب ج٢: ٢٢

(٢) الأربعين ٢٧٤: ومشكاة الأنوار: ٢٠.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

إيـاه، وإياه أنا، وتفوه بإزالة الهوية البشرية، والتصرف بآثار الربوبية كأنها لبسته مـن داخلـه وحركته، فبها يسمع وبها يبصر وبها ينطق ويبطش ويمشي وما ثم أمام عين البصيرة والسر إلا هو.

وهذا المستغرق إن تكلم أحس أنه يحكي عن المحبوب لا عن نفسه، وإن فعل شـيئا فقـد انقطع بصره عن نفسه واستهلك قلبه وروحه في ربه، فلم يعد رائيا لفعله؛ لمثولـه أمام قلبه والجمال الذي بهره وأذابه في بهاء طلعته، فإن صرح بما يوهم الاتحاد فليس حقيقة لأن ذات العبد مازالت كما هي نقصا وعجزا، وذات اللـه كمالا وجلالا، غاية الأمر أنه طغى الأعلى بسلطانه على الأدنى في حال صـفوه فأفـناه عنه به، فظن أنه اتحد وما هو بالحقيقة إنما بالشبه والمجاز، حسبما شرح الغزالي الذي اعتبر هو والمكي من رجال التمكين لا السكر.

والدلـيل على أنه مجاز لا حقيقة أن أربابه يعودون إلى التفرقة والتنـزيه بعد زوال حـدة الوجد كما كان الأمر عند البسطامي والحلاج وكما سنراه بصورة أقل عند ابن الفارض، نظرا لأن العودة أو الرجعة تخضع لاستمرار الوجد أو تلونه الخاضـع هـو الآخـر لدوام الوارد وتقطعه، فهم على أي حال عندما يفيقون يدركون حقيقة ما لذواتهم وما لذات الحق من غنى وتنـزيه، وعلما بأننا ما زلنا قريبي عهد بالاستدلال على أنه يتجاوز في حال السكر والوجد ما لا يتجاوز في حـال الـتمكين والإرادة، قياسا على مسألة الطلاق في إغلاق، واستدلالا بخطأ النشوان بلقيا ضالته، أخطأ من شدة الفرح فقال «**اللـه أنت عبدي وأنا ربك**».

وأشـهر صـورة لهـذا الاتحاد الوجدي نجدها عند ابن الفارض في التائية والخمـرية كما نجدها عند الدسوقي في تائيته أيضا التي جارى فيها ابن الفارض لفظـا ومعنى، وأحب أن نضع أيدينا هنا على بعض الحقائق كما نلحظها لدى أنصار هذا الاتجاه.

أولا: أسباب الغموض

مما خدم الحلاج وأوضح مذهبه أنه قام بشرح الكثير من أشعاره وعباراته النثرية وكذلك فعل ابن عربي فيما بعد حين شرح ترجمان الأشواق بذخائر الأعلاق وجاء كثير من نصوصه يوضح بعضها بعضا، أما ابن الفارض فقد ترك لنا رموزا كثيرة في شعره لم يسعفها بالشرح وندرت حصيلته النثرية، الأمران اللذان جعلا التجوال في أغراض شعره ضربا من السير في طريق وعر كثير المسالك والدروب، وما زاد في وهاده أن شراحه -رغم ما قاموا به من جهد مشكور -اقتربوا حينا من روح النص- إلا أنهم ابتعدوا أحيانا واقتربوا من وجهة نظرهم هم والتي حملت رياح الفلسفة أكثر من نسائم العاطفة والوجد والذوق الذي فطر عليه شاعرنا.

ثانيا: غاية بلا حد

كان ابن الفارض واضح الغاية منذ البداية حيث أعلن أنه لا يريد إلا الله بحقائقه الذاتية لا الظاهرة في آثاره فقط، فقال:

لأنت منى قلبي وغاية بغيتي ... وأقصى مرادي واختياري وحيرتي

ولم تكن لديه عن هذه الغاية صورة مسبقة جاهزة كالاتحاد مثلا نسجها في حال الوجد بخيال شعري ولو كان الأمر كذلك ما نفعه استغراقه ولا سكره ولحوسب على قدر قرب أو بعد فكرته التي أعدها في حال صحوه الأول من العقيدة الإسلامية ولأعلن عنها في كل مرحلة من مراحل سلوكه أيا كانت قوة تلك المرحلة أو ضعفها لكننا نراه يحس في حاله الأول معنى في بصيرته لا يستطيع ترجمته فينشد:

ومعنى وراء الحسن فيك شهدته ... به دق عن إدراك عين بصيرتي

ولو وضحت فكرة الاتحاد لصرح بها وما دق عن إدراكه، وبالتالي فإن حال الاتحاد عن له فجأة أثناء استغراقه وتحققه بمذاقات القرب والشهود بعد أن كان

الحق مطلوبا في أي حال، بعكس ابن عربي الذي كانت فكرة الوحدة واضحة له في صحوه الأول حيث تغنى بها في الوجد والفقد.

ثالثا: طريق الوصول

سلك للتحقق والتداني من الله الذي هو غايته كل مسلك، فجرب ميدان المجاهدة والتصفية وقطع كل مقام[١] وسار على التسديد والاستقامة والرضا والعزم والإخلاص وترك القيل والقال واجتهد في أعمال العبادة والإرادة على أي حال كان من السكر أو الصحو[٢]. ومازال يجاهد نفسه حتى استشهدت في سبيلها ونقلت من ملك أرضها وفازت ببشرى جمعها مع مطلوبها (٤٦٤-٤٦٦) وهو ما يسميه بالطرف الجاذب في مقابل الطرف المجذوب بالله والذي عبر عنهما في البيت (٤٣٠) إذ يقول:

فمني مجذوب إليها وجاذب إليه ونزع النزاع في كل جذبة

ثم طريق آخر غلب على ابن الفارض هو طريق الحب والعاطفة الذي اعتبره نسبا أشرف من نسبه لأبيه وأمه فيقول:

نسب أقرب في شرع الهوى بيننا من نسب من أبوي

هكذا العشق رضيناه ومن يأتمر إن تأمري خير مري[٣]

وهو يشير بذلك إلى الآية رقم (٢٤) من سورة التوبة التي تحذر من حب الآباء والأبناء والأملاك عن حب الله، كما أنه في البيت (٦٤) من التائية لا يعدل بالحب مذهبا وما اخترت هذا ولكنه فرض علي منذ الأزل(٨٣) كما جاء

---

(١) التائية: ٧٦: ٧٥: ٩٤: ١٢٢: ١٢٨: ١٧١: ١٧٢، ومن ١٧٧ إلى ٢٠٨، ٢٦٩.

(٢) نفسه.

(٣) ديوان بن الفارض: ١٠.

في حديث: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون اللـــه ورسولـــه أحب إليه مما سواهما**».

وقد أسلمه الحب إلى حال الوجد فقال في التائية الصغرى:

وجدت بكم وجدا قوى كل عاشق ... لــو احتملت من عبئه البعض كلت

وأنشد في الكبرى(٣٦):

شـــفائي أشـــفي بل قضى الوجد أن ... وبـــرد غلـــيل واجـــد حـــر غلتي

والمعنى من وراء هذه الفقرة الثالثة أنه استعد للقاء اللـــه وقربه فصفى نفسه وجاهدهـــا بالشرع والعبادة سائقا إياها إلى ربها حتى استأهلت أن تكون مطلوبة بعد أن كانت طالبة فنالت بذلك جذبة قوية من اللـــه انتشلتها من كل ما يدور حولهـــا وفي داخـــلها، وأسكتت هواها، وأمانيها وأقامت مقام ما فقدت النفس صـــفات الخـــير والحق وأصقلت جوهرها ونقته وأعدته لعلاقة خاصة مع المولى سبحانه، أو ليعود إلى أصلـــه ومحتده في الاتحاد النفسي كما سنشير، وفوق هذا فقد لعبت العواطف الراقية عن طريق الحب دورا هائلا في تأهيل الجوهر النفسي لاستحقاق أنواع الاتحاد الذوقي باللـــه أو القلبي أو النفسي.

وإذا ضـــممنا مـــا جاء في هذه الفقرة والتي قبلها اتضح لدينا أن أذواق ابن الفارض جميعها قيلت في جو مشحون بالعاطفة والانفعال الروحي وأنها هبت من ريـــاض الوجد والتسامي لا شرقية ولا غربية تفلسفا، وبالعموم لا التفصيل فهي من مذاقات طعم الإيمان أو من وجد حلاوته كما جاء في الحديثين المشهورين.

---

(١) الديوان: ١٩.

رابعا: المعارج الأولى

بعــد أن قذفــت به المسالك العامة والحب بصفة خاصة إلى حالة الوجد لم يســتغرقه الوجــد فجأة و لم تصدر عبارات الاتحاد منه أول وهلة بل مر بثلاث مــراحل الأولى: مــرحلة التلوين والتقلب، مرة يمحوه الوجد وأخرى يثبته الفقد (٧٠٦) وفي الإثــبات يثبت آلامِ الحب وأوصابه التي تتناسب مع حال الإحساس والصــحو والشــعور ما يلذ ويؤلم كالذبول والخمود والسهر والدموع والحزن والــتأوه والتباريح التي لو نــزل بعضها على طور سيناء لدكت وتفوق طوفان نوح وحرَّ نيران الخليل[١].

وفي الفقــد يــذوق تجليات الحسن الظاهر في كل شيء، والتي تخفي أنوار طلعتها أنوار البدور، وتكشف عن وصف الكمال ونعت الجلال وسر الجمال[٢].

ولكننا نرى نفسه إزاء هذا التلون قلقة غير راضية، إنه يريد أن يتخلص من حالــته تلــك إلى حالة الفقد أو الفناء التام ليذوق ما وراء الحسن الظاهر ولذا يتــألم من هذا التقلب ويذمه فيقول:

وإذا ولــت تولــت مهجــتي ... أو تجلــت صــارت الألــباب فِيّ

وينشد:

بــئس حــال بدلــت مــن أنسها ... وحشــة أو من صلاح العيش غَيّ[٣]

ومــازال يضــنيه هذا التألم حتى دخل المرحلة الثانية في دور السكر بأذواقه الروحــية وتجلــياته الباطنية وفنائه التام كما نجد هذا تمامًا وبلا ترتيب عند أبي

---

(١) التائية(٦- ٣١، ٣٩، ٤٦)

(٢) نفسها(٥٦، ٧٠-٧٥)

(٣) الحيوان: ٧، ٨.

العينين الدسوقي[1]

ونوجز ما تبين لنا من حقائق في هاتين المرحلتين مما يخدم ما نحن بصدده من اتحاد:

ابتدأ ابن الفارض في الدور الأول بنفسه فهذبها بآلام الحب على نحو ما سبق حتى ذاقت التحليات الظاهرة السارية في الموجودات واستمتعت بها.

وسرعان ما تبين لـــه أنها متعة للنفس وهي دون مرام الرجال [2]فلا بد من تــرك ذلك وتجاوزه حتى لا تستريح النفس بما وقع عينها عليه من حسن، حيث يصـــادف لديهـــا رغبة وقبولا فيه، وإذا سكت على ذلك كان كمن يمتعها لا يجاهدهـــا، وهو لا يريد لها استمتاعا أو ركونا إلى شيء ما، فعليه إذا أن يفطمها عـــن كل لذة وإن حملت في طياتها منفعة خشية أن يتسرب هواها فيفسد ما في الأشـــياء الحســـنة من ثمار وفوائد، وخوفا من أن تقف رغبة النفس حائلة دون التقدم صوب ما وراء الحسن الظاهر الذي هو مطمع القلوب.

مـــن أجل هذا تحولت نغمته عن الحب من الإظهار إلى الكتمان والمبالغة فيه ومن التباهي به إلى الذلة والفقر ومن الآلام الظاهرة الجزئية إلى الحديث عن قتلها وإماتـــتها وحلـــية دمهـــا تنقية لها وتطهيرا وإمعانا في الإعداد لجوهرها[3]. ومن الصحو الأول إلى السكر والانتشاء به ومن الفرق على المحو.

وأدام هذا حتى فنيت بقية النفس[4] وتحقق بالتجلي الصفاتي والباطني وخلف

---

(١) جوهرة الدسوقى ١١٠، ١١٢.

(٢) التائية(٨٤- ٨٧، ٨٩، ٩٠- ٩٨).

(٣) ارجع إلى الأبيات في التائية(١١٨- ١٣٠،١٢٦-١٣٤، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠-١٤٣).

(٤) الأبيات (٩٩: ١٥٩: ١٠٩).

الورى وراءه وشهد الحقائق الظاهرة ثاوية في باطنه تستمتع بها روحه لا نفسه[1] مما يجعلنا نلمس بأيدينا هذا التقدم المطرد صوب الغاية العليا، في إعداد النفس وفنائها وإزاحة عللها ليخلو الجو للأسرار ومواردها كي يصحو الصحوة الثانية بالتمكين والكشف عن الغوامض، أتدرون إذا ما تلك الغاية العليا التي يسعى ابن الفارض حثيثا إليها؟

إنما حقا كشف أسرار الوجود الذي لا تهدأ الروح بدون الوصول إلى رتبته وذوقه ومن هنا يستصغر شاعرنا ما وصل إليه مهما فنيت نفسه وشاهد ما شاهد إن ما لم تكن تلك الأمنية بجلاة أمام عين بصيرته يقول:

ومنذ عفا رسمي وهمت في وجودي فلم تظفر بكوني فكرتي

أي أنه مع فناء رسخه ونفسه ودهشه مما ذاق مازال يتوهم وجوده دون أن يظفر بحقائقه وإذا لم يكشف له الوجود المقيد فمن باب أولى الوجود المطلق.

مما يقطع بأن نظرة ابن الفارض قد اتجهت نحو شهود الوجود عن طريق الذوق وعيانه لا العقل وبرهانه، وأن غايته البعيدة من وراء التصفية والجذب والحب والفناء وهي الوجود في ثوبيه الحقيقي والمستعار، يرقبه من خلال الشهود والتجلي، ويمكن أن تكون قصة الخضر مع موسى حادية له في هذا الرياض.

بالإضافة إلى ما ساق القرآن من كشف عن أسرار ماضيه وحاضره ومستقبله ذكرت على لسان بعض المقربين كحال يوسف في تعبيره للمستقبل وكمحاورة المؤمن مع الكافر في سورة الكهف، وإلى ما روي عن رسول الله من شهوده تجليات ظاهرية وباطنية سبق الإلماع إليها في فصل الشهود، وكما

---

(١) التحقق الصفاتي (١٥٩، ١٦١) وترك الورى (١٤٨) شهود الباطن أو عالم الأمر (١٢٨، ١٦٣) استمتاع الروح (١٠٣، ١١٠، ١٤٥).

صرح بأن الشاة تخبر بأنها مسمومة، وتعتبر أحاديثه عن الفتن التي ستحدث لأمته ووصفها وصفا دقيقا كما جاء في باب الفتن من صحيح البخاري، وإخباره عن حوادث ماضية كحال الثلاثة الذين انسد عليهم الغار وإبلاغه صحابته أن بقرة تكلمت.

كما وقعت حوادث من هذا النوع لكثير من الصحابة أشهرهم بذلك عمر، كل هذا يبقى دليلا قويا وباعثا لأرباب الهمم القوية على التطلع إلى مثل هذه الأحوال بمذاقها شريطة الاعتدال والتزام ما يقرره الإسلام في هذا الصدد من بقاء البشرية على ما هي، والربوبية كما هي.

خامسا: في رحاب النور

وإلى هذا الحد الذي وصل إليه ابن الفارض من تصفية وحب وفناء وسكر وإفصاح عن غايته بدون شكل محدود من الأشكال الجاهزة صاح في غمرات الوجد والشوق أنا إياها بعدما عن له الاتحاد فجأة وتحدد له نوع العلاقة في تدفق العاطفة وتيارها، هذا التدفق المستمر الهادر والثائر والمزعج في قلب الفتى الصوفي هو الذي قذف به خلسة في رحاب الحق، وأخذه من كل ما حوله وما يبطن فيه حتى أخذه من الأخذ، وكان مدعاة لهذا اللون الذي غلب على ابن الفارض، وجعله في أذواقه أجرأ من الحلاج وأشطح من ابن عربي، حيث عبر بما لم يسبقه أحد، وتفاخر كثيرا بهذه المبالغات التي ترجع في الغالب إلى قوة الشاعرية لابن الفارض، ولأنه نظم أذواقه شعرا وهو كما نعلم يعتمد على جذوة الخيال، وسمو العاطفة، والشعراء بفطرهم مصقولون عليها، مما يدفعهم في الحب الحسي والروحي إلى المبالغة والتهويل بعكس العبارات النثرية التي يغلب عليها حديث العقل وموازينه أكثر من العاطفة، نضيف إلى هذا ما جاء في الحديث المشهور من المبالغات.

وليس أدل على ما قدمناه من أن أبا يزيد والحلاج والشبلي لم يذكر أي منه

اتحـــاد الـــذات بـــالذات والعين بالعين وابن عربي جعل للعين معنى أخرجها عن الحقيقة الذاتية، وكان عذر من سبق أن حالـــه السكر.

أمـــا ابـــن الفارض والدسوقي فقد دلانا على أنهما تجاوزا حال السكر إلى الصـــحو، ومـــا صرحا بشيء من الاتحاد في الحال الثاني الذي غلب عليهما فيه حسبما ورد في تائيتهما[1].

أمـــا في الدور الثالث وهو الصحو فقد استقر بهما العروج إلى مقام الاتحاد، وكأنهما أدركا نقصان حال السكر في السلوك، فابتغيا الصحو والتمكين والإفاقة والســكون كما جاء في شعرهما دلالة على أنهما من أنصار هذا الحال الكامل لا من أرباب السكر.

ونصـــطدم هنا بحقيقة هامة مؤداها أنه لو كان التمكين والصحو أو الفرق الثانيان بمعنى الإفاقة التامة لحوسبوا حسابا شديدا ولما جاز لهم الشطح، وما صرح ابـــن الفارض أن الأمر التبس عليه من شدة الوجد (البيت ٥٦٢) فلابد حتى لا يحـــدث التـــناقض في أذواق أشعار ابن الفارض أن يراد بالصحو الثاني معنى غير الصـــحو الأول، ذاك هو الصحو بالجمع الذي يعني جمعه بربه وفرقه به عن كل غـــير وســـوى، وصحو من هذا النوع لا يكون السالك فيه بنفسه وإرادته إنما بمطالعاتـــه ومكاشافاته وبما يرد عليه من تجليات الذات حقيقة، والواقع تحت هذه مأخوذ من الأخذ فان عن الفناء. كما يقول ابن الفارض:

خرجـــت بهـــا عـــني إلـــيها فلم أعد	إلي ومثـــلي لا يقـــول بـــرجعتي
وأفـــردت نفســـي عن خروجي تكرما	فـــلم أرضـــها مـــن بعد ذاك لصحبتي
وغبـــت عـــن إفـــراد نفسي بحيث لا	يزاحمني إبداء وصف بحضرتي(٢٠٥-٢٠٧)

---

(١) جوهرة الدسوقي ١١٠ وتائية ابن الفارض(البيت ٨٤ وما بعده).

ويقول الدسوقي:

فصـــرت فـــناء في بقـــاء مؤبـــد لـــــذات بديموميـــــة ســـــرمدية

إذا رمـــت إثـــباتا لأبنـــيتي بـــه محـــاه وجـــودي محـــوة أي محوة[1]

فالصـــحو الثاني بالحضرة الجمعية ليس كالصحو الأول في بدايات السلوك وإنما هو بمعنى الفرق عن شهود الغير وبشهود الذات وأسرارها وبمعنى المحو

وطاح وجودي في شهودي وبنت عن وجـــود شـــهودي ماحيا غير مثبت

وهذا لا يتأتى إلا في حال الاتحاد أو الشهود الذاتي حينما يكون العارف قد حرقـته لذعات العطش وأفرت قلبه حر نار الطلب والشوق وكتلك التي جدت للـنبي بعـد انقطـاع الوحـي خشية أن يكون الحق قد قلاه فما نـزل عليه ﴿ وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢ ﴾ [الضحى: ١-٢]، إلى آخـر السورة، كان الـتمكين بها والإفاقة من الجولان فوق الجبل طلبا وظمأ لتوالي أنوار الوحي التي هزته في البداية فقال «زملوني دثروني» ولكنه سرعان ما استقر واستمكن في المرة الثانية وصحا على صوت الحق، والآية الأولى التي تدثر منها تعلقت بالعبد وبحكم الأسمـاء الإلهية وفعلها في العبيد ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴾ [العلق:١] والآية الثانـية تعلقت بالتدني والقرب والتطمين بعدم القطيعة. والأولى بدايات والثانية ترقيات، والبدايات مزعجة والترقيات مسكنة.

وفي هـذا الصحو بالجمع الذي انبهر فيه المصفى بالتحليات الذاتية راح في ولـه يعلـن عن وصولـه وتدانيه ويفصح عن الأسرار التي استغرقته ولبسته واسـتولت علـيه حتى شاهد أنه أصبح والمحبوب شيئا واحدا، وهنا يفترق حال الاتحـاد عن الأحوال التي دونه، إذ إنه يبدأ عندما يكون السالك في ذروة القرب

---

(١) جوهرة الدسوقي: ١١١.

والشـــهود المجرد من الغايات والصلات النفعية، في حال تعرض القلب للنفحات الذاتية النفعية من شوب المطلب والمرغب.

وأعني كذلك وبصفة يقينية أن الاتحاد رديف الشهود الذاتي والتجلي الذاتي الوارديـــن في الحديث: «رأيت ربي في أحسن صورة». وهذا هو السر في أنه قلما تخلـــو أبـــيات تـــتحدث عن الاتحاد الذي نصح ابن الفارض المريد بالتجوال في فنونـــه(٣٠٢) إلا وهي ممزوجة بألفاظ التجلي والحقائق والأسرار كقوله:

فـــلما جلـــوت الغـــين عني اجتليتني ... مفـــيقا ومـــني العـــين بـــالعين قرت
ومـــن فـــاقتي ســـكرا غنيـــت إفاقة ... لـــدى فـــرقي الثاني فجمعي كوحدتي
فجـــاهد تشـــاهد فيك منك وراء ما ... وصـــفت ســـكونا عن وجود سكينة
فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدي ... وهادى لي إياي بل لي قدوتي(٢٣٤-٢٣٧)
ففـــي الصـــحو بعد المحو لم أك غيرها ... وذاتي بـــذاتي إذ تحلـــت تجلـــت

ففـــي هـــذه الأبيات يبين إحدى الطرق التي سلكها وهو المجاهدة والتحلية ساكتا عن الجذب والحب لأنه يخاطب المريدين، وليسوا جميعا أهل جذب وتسام في العاطفـــة لذا حدثهم بالطريق العام وهو المجاهدة ثم انتقل مبينا أحوالـــه آنذاك فتحدث عن الإفاقة والفرق الثاني والصحو بعد السكر والمحو، ثم بين أنه ذاق أثناء ذلك قرة العين بالعين وتحلت ذاته بذاته إذ لم يك غير المحبوب، وقد شاهد مشهده كأنه إياه.

ولما كان كذلك وقعت تاء المخاطب بينهما (البيت ٢١٧) حتى جوز لنفسه أن يقول عن حاله: إنه وإياها لذات(٤٠٢). وأن يتحدث الدسوقي عن أنه أصبح يسأل ذاته عن ذاته لذاته. وإذا نظر في مرآته شاهد ذاته بذاته[1] وهكذا تكررت عبارة اتحاد الذات بالذات.

---

(١) نفسه.

ولكن المتتبع لقصيدة ابن الفارض وما جاء على لسان الدسوقي يدرك أن الاتحاد في الحقيقة لا يخرج عن كونه شهودا ذاتيا ينكشف أثناءه للسالك أسرار الوجود في نفسه وفيما حوله، وأن ما وصل إليه من حقائق لا يرجع إلى اتحاد الذاتين حقيقة، إنما يعود إلى أن روحه شاهدت أسرار الكائنات في بهاء الطلعة التي تشرفت بها باطنيا، وانجلت فيها عجائب الآيات، وغرائب النزهات وعقائق الإحكام. وحقائق الأحكام، ودقائق الحكم ورقائقها.

وبالتالي ليست رحلة ذات إلى ذات وإنما هي رحلة يقين من علم اليقين الظاهري في مقام الإسلام إلى عين اليقين إلى حقه تحققا في مقام الإيمان والإحسان، ونوالا لما في عالم التنزلات والمنح بالكشف والفراسة[1]، وما جاء اللبس على المنكرين إلا لوقوفهم عند مقام الإسلام أي ظواهر النصوص فقط.

فإذا انتهى به المقام إلى التحقق بتلكم الحقائق والرقائق التي سماها اتحادا أطل العارف بقلبه على الوجود المقيد فيرى ذاته بحضرة جمعها فوق هذا التقييد من حيث الجهة والزمان والمكان التي تمحي حدودها أمام عين بصيرة المشاهد،كذا بحكم تلك اللبسة الشهودية الذاتية يحكى الواصل على لسان الحق متوهما أنه قبلة العباد والنساك، وأنه أمام أئمته وله صلوا وإليه اتجهوا، وما جميع العاشقين في أي زمن من الأزمان إلا فيض من حبه، وحكم العارفين صادرة من جوامع حقائقه التي سمت فوق طور العقل، وغاصت وراء ظواهر النقل، ووقفت عند طور ذات الموحي، والاحتراق الحادث الذاتي بأنوار ذات الحق الباقي، والأمطار والرياح كلها متحركة به، والأفلاك ما دارت إلا بإذنه، وكل الأشياء والأفعال خرجت منه وتعود إليه.

---

(١) التائية: ٤٠٨، ٥٢٠، ٥٥٩، ٥٦٦، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٢، ٥٢٧، ٦٥٢.

وباختصار هو بهذا الاتحاد الشهودي قطب كل موجود كوني لا ملكوتي[1] كما نص على ذلك ابن الفارض والدسوقي وأنشد الأول:

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوة
وأنظر في مرآة حسني كي أرى جمال وجودي في شهودي طلعتي

فقد انجلى الوجود بأسراره ساعة الوصال حتى صار يرى المحبوب في كل مرئي لا رؤية عين الحس ولكن شهود القلب، ولا رؤية لذات الحق في الأشياء إنما رؤية الغيب أي أسراره وأفعاله وبديع حسنه يطلع عليه في داخله وخارجه بفكره وتخليه حسبما ورد في البيتين(٤١٣-٤١٤).

ومن هنا ندرك يقينا أن الاتحاد عند ابن الفارض لا يعني امتزاج الذاتين وإنما هو بمعنى الجمع والوصال وبمعنى وحدة الشهود الذاتية أولا ثم الفعلية ثانيا، وأنه عرج من التجلي الظاهري إلى التجلي الباطني إلى التجلي الذاتي ثم رجع من الذات إلى الموجودات مرة ثانية ليعطر الوجود برجعته كما نظم.

سادسا: على كفتي الميزان

بعدما وصل بنا في اتحاده إلى قرة العين بالعين والذات بالذات شهودا وقد صارحنا بأنه كاشف كثيرا من المعارف والحقائق وأسرار الوجود في العالم الأكبر والعالم الأصغر أفلا يجدر بنا أن نقف مع تلكم المبالغات وقفة حكم ديني في ضوء ظروف ابن الفارض النفسية التي لا ينبغي أن تغيب عن أعيننا ونحن نضعه في كفة الميزان المستقيم.

---

(١) التائية الكبرى (١٤٨- ١٥٤، ١٦٠، ٢٠٤، ٢٠٩- ٢١٢، ٢١٥- ٢١٧، ٢٤١، ٢٥٤، ٢٦٣- ٢٦٦، ٢٩٤- ٢٩٨، ٣١٢، ٣١٥، ٣٣١- ٣٣٤، ٣٩٦- ٣٩٩، ٤٦٨-٤٨٠، ٤٩١، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦، وجوهرة الدسوقي: ص١١١، ١١٢، ١١٣.

هـذه الظروف التي ألمعنا إلى جانب منها سابقا، والتي دلنا عليها شاعرنا في الأبيات من (٥٠٩-٥١٧) حيث بين أنه شدهت حجاه من الشهود، ودلـه ذهولـه إلى أن غاب فلم يفق، فأصبح ،والها لاهيا مشغولا، سبى الوجد عقلـه فصيره مسـلوبا في غفلـة، أقول لهذا الاعتبار النفسي ولاعتبارات دينية قمينة بالتقدير ولوقفات تنـزيه وتفرقة وتوضيح أخرى بينها سلطان العاشقين سنحدد شكل الحكم في النقاط الآتية:

(أ) أوضح هذا الشاعر أنه صدر في أذواقه عامة وحال الاتحاد خاصة عن حديث الـولي الشهير وما ورد فيه من تقرب بالفرض والنفل وما حمل من عواطف الحب وإزاء الازدياد والترقي في القربات حيث قال:

وجـاء حديـث في اتحـاد ثابـت روايـته في الـنقل غـير ضـعيفة

وضع الإشارة فيه إلى اتحاد ما أعلنه في البيت(١٩٣)

فكـن بصرا وانظر وسمعا وعه وكن لسـانا وقـل فالجمع أهدى طريقة

وكم كان يعلن أنه نطق بمنطق المحبوب في البيت(٢٨٦) لم أعد على حكمي كـتاب وسـنة، وإن كان هذا لا يشفع لـه لو عدمنا حوادث بنصوص محددة تؤيده وتؤازره في نظراته العرفانية والوجودية ومبالغاته الذاتية.

أمـا من ناحية التجلي الرباني المتعلق بموجودات تجعلها في حال خاص فإننا نراه في تجلي اللـه على الشجرة التي نودي منها موسى ﴿أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [القصص: ٣٠]. تجلى على عظم بقرة موسى فأحيا بإذن اللـه القتيل [البقرة: ٧٣] وبهـذا التجلي كان يفهم الهدهد والنمل ويتحدث معهما سليمان، وإخبار النبي عن حديث البقرة والشاة المسمومة مشهور محقق.

ومـن الجانب العرفاني حدثنا رسول اللـه ﷺ أن اللـه قال على لسان أبي بكر: «سمع اللـه لمن حمده» وأخبر عمر أنه وافق ربه في ثلاث بلغت بعد ذلك إلى أكثر

من سبع عشرة حادثة، والافتخار المذموم ما كان تعاليا على أبناء الجنس، والمحمود ما كان لإظهار الأحوال السنية كإخبارات النبي أنه سيد ولد آدم وأول شافع ومشفع وأول من تنشق الأرض عنه وقول ابن أبي وقاص: أنا أول من رمى بسهم في سبيل الله. وقول أبي ذر: إنه ثالث رجل في الإسلام. وأرباب الأحوال بين إظهار وكتمان حسب قوة الوارد وضعفه وتمكن السالك وتلونه[1].

والملاحظ أن مبالغات الصحابة كانت في غاية التحفظ والاتزان لما لديهم من درجة كبرى في التثبت، بخلاف أرباب السكر فقد خضعت افتخاراتهم لمواجيدهم وسكرهم وهو ضعف في الحال والسلوك كما سبق بيانه.

(ب) يخطئ بعض الباحثين حين ينسبون إلى ابن الفارض القول بالاتحاد الذاتي الحقيقي، ومن هؤلاء علماء أجلاء كابن تيمية وابن القيم والبقاعي، لأنهم عاملوا الشاعر معاملة الصاحي في الدرجة الأولى ولأنهم أخذوا بظواهر نصوصه عامة والنصوص التي برز فيها التداني الحسي بصفة خاصة كقوله في الديوان:

ولما تلاقينا عشاء وضمنا ... سواء سبيلي دارها وخيامي
وملنا كذا شيئا عن الحي حيث لا ... رقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها خدي وطاء على الثرى ... فقالت لك البشرى بلثم لثامي[2]

وساق هذا المعنى مرة أخري في التائية الصغرى[3]، وقد نظر البعض إلى مسحة هذه الأبيات وما جاء من أسماء حسية كالحي والرقيب الخد والفرش والثرى واللثم واللثام ولما فيها من أوقات كالعشاء ومن تحديد كالخيام والدار،

(١) ارجع إلى منتهى المدارك ج١، ٢٩٨ ومدارج السالكين ج٣: ٤٢٤.

(٢) الديوان: ١٠٣، ٢٠، ٢١.

(٣) نفسه.

ولو دروا لعلموا أنها رموز حسية لرقائق شفافة روحية حيث رمز إلى حال القرب والتداني الشديد من كنف وحفظ الحق مع الستر والصون من العبد بعيدا عن الغير والسوى في خلوة صحيحة بالعشاء والدار والخيام والبعد عن الحي والرقيب والواشي كما رمز للمذلة والخضوع لجمال وجلال الحق حال الشهود والتجلي بفرش الخد على الثرى.

أما القول فكناية عن مناجاة الأسرار والقلوب، وتجاهل أمثال من سبق قول سلطان العاشقين وهو يحيل الألفاظ من ظاهرها الحسي إلى باطنها المراد بعد الأبيات السابقة.

فما سمحت نفسي بذلك غيرة   على صونها مني لعز مرامي[(١)]

ونفى كل علاقة حسية بينه وبين المحبوب، وبرأ نفسه عن القول بشرك وصف الذاتية الحقيقية؛ لأن من عرف الأشكال لا يقع في مثل هذه الشبه[(٢)] كما نزه الحق عن الحسية فقال:

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا   ونور ولا نار وروح ولا جسم[(٣)]

وإذا انتفت العلاقة الذاتية الحقيقية وانتفى الاتحاد الحسي فما وجه هذه العلاقة إذا؟ يجيب ابن الفارض على هذا بشكل يقطع الريب والشك قائلا:

وهامت بها روحي تمازجا اتحـ   ـادا ولا جرم تخلله جرم[(٤)]

(ج) وعندما حدد هذا الصوفي شكل اتحاده العاطفي الروحي أراد بعد ذلك أن يؤكد على حقيقة مؤداها أن الاتحاد المقصود هو محو الصفات النفسية الدنيئة

---

(١) الديوان: ١٠٣.

(٢) التائية الكبرى: ٥٣٣-٥٣٦، ٤٠٥

(٣) الديوان: ٨٨: ٨٩.

(٤) نفسه.

والتحقق بالصفات الحميدة المروية بالحقائق والمطهرة بالأسرار والموجهة دائما إلى منبعها وأصل فيضها مسندا إجلاء النفس إلى اللـــه حتى أحدقت بأشعة النور الواصل إليها من باريها(٥٣١).

ولا غرو فكم اصطفى منسيا ورفعه فوق الأسماء (٣٠٧) وإلى حد الاتحاد الصفاتي والأسمائي والحكمي كما سماه ابن الفارض يقف لا يبرح خشية أن يحترق بجذوه ولأنــه لــيس الــثريا للثرى بقرينة[1]. وقد دعم تلك الحقيقة كل من الفرغاني والدكتور محمد مصطفى حلمي.

(د) ومن أبلغ الدلالات على أن شاعرنا ما قصد إلا الصفة، والمعنى هو استخدام لفظة الاتحاد التي تعتبر أخف من الحلول لولا ما قام به الحلاج من تلطيف لها كمـــا رأيـــنا لأن كلمة الاتحاد يتحقق وضعها على أي شكل من أشكال الروابط وبأي كيفية منها، ويمكن أن توجد وشيجة واحدة تربط بين شيئين لــيقال إنهمـــا اتحدا معا من هذه الجهة مع وجود فوراق كثيرة من جهات أخــرى، أي إن الكلمة بشكلها الوضعي لا تدل على وجه الإطلاق بتحقق الــربط بــين العبد وربه من جميع الوجوه بل يمكن أن يتحقق الإطلاق وألا يتحقق، ويقيني أن ابن الفارض عنى هذا المعنى وقصد اتحادا من جهة واحدة هـــي الشهود المعنوي (٤٠٣) لا الذاتي وأنه بجرد نسبة (١٠٦) وبدليل أنه نـــزه الحق عن الحلول وبرأ عقيدته من القول بها (٢٨٥، ٢٨٧) تفريقا بين الحلول الموهم لاتحاد الذاتين وبين اتحاده الذي صرح أنه لا يلغي الثنائية بينه وبـــين الحق سبحانه، وأنه رغم تحققه بهذا الحال فمازالت أحكام الناسوت جاريـــة علـــيه قائما بها مراعيا لأحكام الحق، ولنتركه بنظمه يعبر عن هذه

(١) التائـــية(٣٠٧، ٣١٠، ٥٣١، ٥٢٩ وانظر منتهى المدارك ج١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٣٣٧. وابن الفارض والحب الإلهي د/حلمي: ١٩٣.

الثنائية في الاتحاد الوجدي ليقول:

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم[1]

ويقول:

وشفع وجودي في شهودي ظل في اتحـادي وترا في تيقظ غفوتي
ولم أله باللاهوت عن حكم مظهري ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتي
فعني على النفس العقود تحكمت ومني على الحس الحدود اقيمت(٤٥٦، ٤٥٨، ٤٥٩)

وإخلاصه لمظهر حكمته تجلى في إعلانه تسليم الإرادة والقيادة لله وشهود الأفعال بالتوحيد كلها منه سبحانه[2] مما نجزم في النهاية أن اتحاده عبارة عن شهود الحقائق بقلبه وروحه وهو صفاتي معنوي حكمي إرادي توحيدي، بعيدا كل البعد عن الذاتية الحسية الحقيقية خلافا لما يقوله الدكتور عبد الرحمن بدوي الذي أخطأ خطأ فاحشا حين ركز على أن القيمة الكبرى في هذه الحال تكمن في كونه اتحادا ذاتيا[3] متجاهلا في ذلك عن عمد أو سهو ما للعبد وما للحق، أفلا عن الموازنة بين أقوال الصوفية بعضها البعض في هذا الصدد.

الاتحاد الفلسفي

تحول ابن الفارض في رياض فنون الاتحاد كلها منتقلا من الوجدي إلى التوحيدي إلى ما يوافق آراء الفلاسفة خاصة أفلاطون في محاوراته حيث جاراه الشاعر الصوفي في النتائج دون سبيل التصفية الشرعي الذي سلكه هذا العارف ودون حالة الوجد والعاطفة التي سادت كيانه.

---

(١) الديوان: ٨٩.

(٢) التائية (١٧٥: ٧١٢: ٣٧٠: ٧٣١).

(٣) شطحات الصوفية: ١١، ١٢.

وقد اتحدا معا في التأكيد على أن النفس بطبيعة فطرتها قبل اتصالها بالبدن تهبط ولديها تذكر لحقيقتها الأصلية وشوق إلى المبادئ العليا، ولذا تهفو نفوس الحكماء والعارفين إلى التجرد من الحس لكي تتصفى وتنعم بحلو الخطاب البرزخي، ولتصبح بعد كشف حجاب حسها ذات قوة وتأثير في الأشياء عن طريق نشوة القوى ومضاعفاتها، وذات علم بأخبار ما مضى وأسرار من يأتي تطبع فيها العلوم طبعا.

وقد ساق للتدليل على صحة أقواله أمثلة بحالة الطفل التي يعي فيها التدليل ويستريح من آلامه بالمداعبة كما ساق أدلة كثيرة لبيان النفس في الأشياء مثل إخماد نار إبراهيم ومثل سريان قوة طوفان نوح وتأثير عصا موسى إلى آخر ما ذكر[1].

ونحن لا ننكر وقوع حوادث غير عادية تسمى عند أربابها بالمعجزات أو الكرامات كاهتزاز الجبل تحت قدمي النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان إلى أن قال له «اثبت أحد فإن عليك نبيا وصديقا وشهيدين» وكقول قائد المسلمين في إفريقيا حين بنى مدينة القيروان بأرض بها هوام ودواب: أيتها السباع أيتها الهوام،إنا جند أصحاب رسول الله فاخرجوا. فجعل كل يحمل أفراخه فارا هاربا، ولكن الذي ننكره وبشدة أن ينسب الفعل إلى ذات النفس بتحليتها وإيهام أنها قادرة بقواها لا بأسباب خارجة عنها وإلا نكون قد أبطلنا قدرة القادر وفعله ويكون ابن الفارض قد ناقض نفسه حين ركز أخيرا على الاتحاد التوحيدي والإرادي، ولأن رسول الله ﷺ وهو أرقى العارفين والعالمين بالله كان يقول «لا أملك من الله شيئا» وأمره الحق أن يقول: ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [الأنعام: ٥٠] ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [الكهف: ١١٠].

(١) التائية(٤٣١- ٤٤٣- ٦٠٥، ٦٣٣: ٦٧١-٦٨١) وانظر محاورة فيدون والجمهورية وكتاب أفلاطون لأوجيست ديس وآخرين ٩١، ٩٦.

مع العلم بأن الغزالي قد سبق ابن الفارض عندما قرر في معارج القدس أن كمال النفس الناطقة أن تصير عالما عقليا ترتسم فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانيات التي لها نوع تعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله حيث تكون عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا للحسن المطلق والخير المطلق ومتحدا به ومنتقشا به [(١)]. وأفكار كهذه ملئت فلسفة لحمة وسدى وما نكاد نشم منها أذواق الصوفية السنين المستمسكين الذين علموا وطبقوا ثم ذاقوا فتحدثوا.

(١) معارج القدس ١٦٩.

الفصل الثالث

وحدة الوجود

تمهيد

نستطيع أن نتبين من خلال الحركة الإسلامية العلمية أن المسلمين اهتموا منذ البداية بدراسة دينهم كما جاء في مصادره وعلى وجه التثبيت والشمول لنواحي الحديث والتفسير والفقه وكل ما يتصل بهذا الدين ونصوصه، وما فارقت هذه الدراسات المسلم في ساحة السلم أو الحرب، ولكن نظرا للجهد الذي اطلع به معتنقو هذا الدين في سبيل نشره بالكلمة أو السيف لم يكن لديهم الفراغ الكافي الذي يحفز على التعمق في البحوث الجزئية الخاصة.

وأيضا لما كانوا عليه قبل إسلامهم من بداوة علمية وحضارية اكتفوا بما قدمه الإسلام من حلول واضحة لكل مشاكل حياتهم وآخرتهم، وكان لسلطان النص وقوته على نفوسهم أثر في تسليم السيادة له ومحاربة من حاول التجرؤ عليه كما حدث مع القدرية الأولى إبان ظهورها، ولعل الدارسة التي كانت موضع عناية كل مسلم على انفراد هي ما تتعلق بالنفس وفضائلها وآفاتها كما بينا سابقا.

أما البحوث الخاصة والتعمق فيها فقد شجع على قيامها عاملان: **أولهما** ظهور الخلافات السياسية وما نجم عنها من آراء في الإمامة والجبر والاختيار ومرتكب الكبيرة والآراء المنحرفة في حركة التشيع والخوارج، والبحوث التي تخضع لمثل هذه الظروف تفتقد الحيدة المطلوبة لنزاهة الفكرة العلمية.

وثانيهما: تفرغ بعض محبي المعرفة للبحث والتعمق بعدما هدأت الأجواء السياسية واستقرت الفتوحات، ونشأ عن ذلك كثير من الآراء التي كانت ردا

على ما طرح بين المسلمين وأعدائهم أو التي أثيرت في داخل المسلم ذاته وتعتبر فكرة الوجود من بين البحوث التي خضعت للعامل الثاني وظروفه.

ومما هو جدير بالذكر أن الحركة الروحية إزاء تلك الفكرة مرت بمرحلتين، بدأت الأولى على أيدي الزهاد واتسمت بتهيئة الجو النفسي وتصفيته وإعداد النفس إعدادا خاصا حتى إذا ما أتت المرحلة الثانية على أيدي الصوفية ملكوا زمام النفس ووجودها إلى غايات عرفانية تحوم حول جنبات القدس في صور القرب والوصل والجمع والحلول والاتحاد أو تتجه إلى الوجود الحق تذوقه وجدا وإلى وجود الخلق تكشف أسراره مع عدم انفصال البحث النفسي عن البحث في الوجود بأي شكل من أشكال الانفصال لحاجة الأخير إلى الأول وقيامه عليه سواء لدى الصوفية الذوقيين أو العقليين غالبا، أعني لدى من غلب ذوقه عقله أو العكس.

وبالرجوع إلى أقوال رجال الحركة الصوفية نجد أن بحث الوجود بدأ أولا على شكل ذوقي وجدي بلا تحديد أو تكييف ثم تحور على ألوان سارت في هدوء وتؤدة حتى وصلت إلى وحدة الوجود، والأول بداية والثاني تدرج ونهاية والأول عاطفي والثاني عقلاني، وسننظر في كل منهما لنرى كيف كانت المقدمات تمهيدات جيدة وأقيم عليها بناء الفكر الوجودي الصوفي في الإسلام، ولنعلم تداخل الحلقات حيث لا نستطيع الوقوف عند معالم حلقة معينة لنحملها تبعة حكم بعينه بل عن أي حكم يصدر يكون موزعا على الحلقات ومراعى فيها جميعها مدركين أن الحلقة الوسطى والأخيرة كانت محاولة لتعقل الأذواق في المرحلة الأولى.

البداية الذوقية

ترقرقـت مشـاعر الصوفية عن طريق التصفية والمجاهدة وعن طريق الحب والتسـامي بالعاطفـة حـتى انتقلوا من مكاشفات التجليات لصفات. المعاني إلى مطالعـة الذات في أسمى صفاتها النفسية وهي الوجود المطلق المنـزه عن التحديد والتكيـيف الذي يعتبر بحق منبعا لكل وجود سواه بما في ذلك الفطرة الإنسانية، أي إن العارفين أدخلوا مشكلة الوجود في إطار أذواقهم، و لم يقتصروا على أذواق القـرب والأنوار وإنما حاولوا ذوق الوجود المطلق والوقوف على أسرار الوجود المقيد في أثناء عروجهم الروحي إلى ربهم.

وأول من تعرض لإثارة هذه الحالة الحارث المحاسبي(٢٤٣) حين تحدث عن المحبة وقال: إنها طريق لكشف أسرار الوجود[١]. وحددت جارية صوفية بالمقطم لذي النون المصري الوشيجة التي يقع عليها هذا الكشف فقالت وقد سئلت عن القلـب والفؤاد والسر: القلب يحب، والفؤاد يشتاق والسر يجد، فقال ذو النون لها: وما يجد؟ قالت: يجد الحق، قال: وكيف يجد الحق؟ قالت: يا ذا النون وجدان الحـق بـلا كيف[٢]، أي لا أستطيع أن أصف لك تلك الحالة التي أذوقها لقوة تـأثيرهـا ولدقتها، هذا السر الذي يوقفنا على حقائق هامة نتبينها على الوجه الآتي:

(١) لا شـك أن وجـد الوجود يختلف عن وجد البوراق واللوامع حيث يقف وجـدان الحق في قمة ما يذوقه الصوفي ولذا يحدث فيه أبلغ الأثر كما قالت تلك الجارية:

---

(١) اللمع: ٣٠٤.

(٢) روض الرياحين: ٣٦والرسالة القشيرية ١٥٧.

فوجــدي بــه وجد بوجد وجوده ووجــد وجــود الواجدين لهيب[1]

(٢) كمـــا أنهـــا من ناحية أخرى حالة حرجة للغاية رغم ما فيها من رقة لكن الصـــوفية اجتازوا مرحلة الحرج حين بين الجنيد أننا لسنا أهلا لها إلا بتلك الألفة المستكنة فينا قديما[2]، وإلا لأننا نفخة من أمر هذا الوجود كما ساق القرآن وخلقنا على صورته حسبما حدثنا رسول الله.

وأيضـــا يـــزول الحـــرج المتصل بالعقيدة حينما نسمع من الفتاة السابقة أنه وجـــدان بـــلا تحديد أو تكييف، ولتنـــزيهه سبحانه بذاته عن اللحوق والدرك والإحاطة على حد قول القشيري[3].

(٣) ومـــن ناحية ثالثة فإننا من قراءتنا لأقوال الجنيد ندرك عدم رضاه عن دراسة مشكلة الوجود في إطار العلم، واعتبر ذلك جهلا، وقرر أن دراستها في ضوء المعـــرفة الصوفية أجدى[4] وتراءى لـــه ربطها بالتوحيد واليقين حين سئل: كيف اليقين؟ فقال: أن نعرف أن حركات الخلق وسكناتهم عمل اللـــه، ولا يشـــاركه فيه أحد فإذا سلمت بذلك فقد سلمت بشرك التوحيد[5] وغبت عن الأسباب بالمسبب وباللـــه عن الخلق.

ثم فقـــز الجنـــيد في هذا المجال قفزة فسيحة حين اعتبر الغير مع اللـــه شركا فقال: ما دمت تقول اللـــه وتقول العبد فهذا شرك لأن العارف والمعروف واحد

---

(١) روض الرياحين: ٣٦ والرسالة القشيرية ١٥٧.
(٢) الكشكول للعاملي ج٢: ١٩٢ نقلناه عن نشأة التصوف د/ بسيوني ١٨٠.
(٣) الرسالة:١٥٧.
(٤) تذكرة الأولياء: الباب الثالث عشر (الجنيد).
(٥) نفسه.

كمـا قالوا: ليس في الحقيقة إلا هو ههنا اللـه فأين العبد؟[١] وكم نعجب وهو يعـرف التوحيد بأنه ترك ما علم وما جهل، وأن يكون الحق مكان الكل[٢] ولم يكتف الجنيد بهذا وإنما صاغها في شكل اصطلاحي محدد حيث بين أن النظر إلى اللـه وحده جمع وغيبته في البشرية تفرقة[٣].

وحـول هـذا التحديد دارت أقوال وآراء أبي بكر الطوسي وزاد السراج توضـيحا لـلجمع بأنه إشارة إلى الحق بلا خلق قبل ولا كون كان، إذا الكون والخلق مكونان لا قوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بين طرف عدم، وهما المرادان بالتفرقة، وجمع بلا تفرقة إنكار قدرة القادر وتفرقة بلا طمع جحد الباري، وإلى الجمع يشير قولـه سبحانه: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ وإلى التفرقة يدلنا قولـه: ﴿ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِ ﴾[٤] [آل عمران:١٩].

وهذا يعني أن الجنيد ومن سار مساره أنـزلوا المشكلة من الغيبة إلى الحضور ومـن الشكر إلى التمكين ومن نيران الوجد إلى نور التوحيد وشعاعات المعرفة، وكأنهم أرادوا إرساءها على أسس أقوى من الوجد الذاتي فنقلوها إلى المعرفة التي هـي أكثر عموما من ناحية وأدق عيانا عن العلم من ناحية أخرى لأنه ربما يقف عـند ظواهر المحسوسات وإن خطأ فيما وراءها فهي خطوات نادرا ما تسلم من الخطأ والتناقض، أما المعرفة الذوقية فإنها تخترق المغيبات وتبدو الأسرار جلية أمام بصيرة العارف، فهي أحرى بدارسة الوجود.

---

(١) نفسه.
(٢) الكبريت الأحمر والإكسير الأكبر لعفيف الدين بن عبد الله. مخطوط وجه الورقة الثالثة.
(٣) اللمع ٢٨٣، ٢٨٤، ٤١٦.
(٤) اللمع ٢٨٣، ٢٨٤، ٤١٦.

ثم نرى الجنيد والسراج وقفا عند نقطة تصلح منطلقا لتفكير متواصل على ضوء الطريقة التوحيدية التي رسمها الأول وامتدادا للبرهنة التي بدأها الثاني وعلى وصف حال التمكين الذي اتصفا به معا، ولذا انطلق من جاء بعد ذلك مبتدئا من نهايتهما إلا أنهم لم يبقوا على النهج الذوقي الخاص الذي ارتضاه الجنيد منهجا لدراسة مشكلة الوجود بل مزجوه بالتفكير والتعقل والبرهنة عائدين به إلى كثير من العلم الذي جهله الجنيد واعتبره عاجزا عن الخوض في هذه المسألة.

هذا من ناحية المنهج، أما من ناحية المسائل فإن الجنيد برجوعه الكل إلى فعل الواحد أو قيام الحق مكان الكل، فليس إلا هو، وتصريحه بأن العارف والمعروف واحد في الجمع، ورأيه الثاقب في تلازم التفرقة والجمع بلا دلالة على قدم المتفرقات لتصريحه بأن الحق كان ولا شيء معه، وإنما التلازم بمعنى اتصاف الحق بالفعل وحاجة الخلق إليه بدءا واستمرارا وهو ظاهر قول السراج، تحدونا هذه الآراء إلى التأكيد على أن رجال هذا الدور قد تعرضوا لأهم المسائل التي تثار في مجال الوجود، وبذا يكونون قد رسموا المنهج وأثاروا المسائل، وضبطوها ضبطا اصطلاحيا مناسبا لعصرهم ولا يختلف عما سيأتي بعد ذلك إلا بتغيير الألفاظ وتفصيل ما أجمل والازدياد من البراهين، بحيث نجمل قائلين: إذا غضضنا النظر عن الاصطلاحات والألفاظ وجدنا أفكار الوجود قد تمهدت ذوقيا في هذا الدور.

ومن المآثر التي خلفها هؤلاء الرجال ترك الخوض في مسألة صدور الكثرة عن الواحد والتسليم بوجهة النظر الدينية البحتة الرامية إلى أن الخلق والأمر لله وأن المخلوقات تصدر عن الله بإرادة واختيار، وبكلمة كن، قال سبحانه: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف:٥٤] ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢].

كما خلا هذا الاتجاه الذوقي من إثارة المشاكل الفرعية الناجمة عن دراسة

الوجود علميا وعقليا كالثواب والعقاب ووحدة الأديان، هاتان المشكلتان اللتان لزمتا القول بوحدة الوجود كما سنرى.

ولما عرفنا أن المحاسبي المتوفى (٢٤٣هـ) قبل أن تثمر البذور الفلسفية في المجتمع الإسلامي هو الذي أدخل فكرة الوجود ضمن إطار الأذواق الصوفية، وأن الجنيد هيأ لها مكانا كبيرا من أقواله في التوحيد وهو غير متهم من الجميع، فإنه يتضح لدينا بما لا يدع مجالا للريب أن دراسة الوجود كانت من واعز ديني أو من باعث قرآني نظرا لاهتمامه الشديد بها، ولم تكن تأثرا بآراء أفلاطون في محاورة «فيدون» التي تؤكد ضرورة انصراف الإنسان بكليته إلى روحه لا إلى البدن حتى لا تخدع بما يحمل البدن(١) ومن يفعل ذلك ينفذ بأشعة العقل ذاتها بكل صفاتها إلى ضوء ما فيها من حقائق(٢)، ويظفر مثل هذا الرجل بمعرفة الوجود(٣) المطلق والوجود الكوني(٤).

ولأنه لا يعقل ولا يتصور تأثر فتاة المقطم في حديثها مع ذي النون بأي فلسفة، وإن صح التشابه بين ما لدي أفلاطون وما لدى الصوفية فهو من باب الموافقات التي تقع كثيرا دون أن يكون أحد الأطراف قد التقى أو نقل أو تأثر بالطرف الآخر.

(١) محاورات أفلاطون (فيدون)١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

الوجود بين العاطفة والتعقل

تلك هي المرحلة التي أعقبت البدايات الذوقية السالفة مباشرة والتي استلهمت منها مضمونها التوحيدي وسارت على هداه، وتطلع رجال هذه المرحلة إلى الوجود بعين تستمد نورها من اليقين وتنظر به في ساحات الوجود المترامية الأطراف أو المطلق ثم تعود من الرحلة الغائرة في الغيب إلى الوجود القريب المشاهد، وأقوالهم وأدلتهم مفعمة بروائح التوحيد والإفراد بحيث يمكن لأول وهلة أن نلمس الصلة بين نظرة هؤلاء الصوفية إلى تلك المشكلة وبين ما يدينون به من توحيد خاص يسمونه التفريد[1].

ولم تكن تلك النظرة عقلية صرفة أو ذوقية صرفة إنما كانت مزيجا جيدا بينهما وتجاوبا يقظا أسرع فيه العقل يلبي صوت العاطفة، وترنحت العاطفة تحت تأمل العقل وصحوه، ومن هنا يعسر علينا أن نقول إنها عاطفية فحسب لما نراه من جهد عقلي وبرهنة منطقية واستعانة بما نرى من حقول المتكلمين والفلاسفة وتطويعه للإسلام والأذواق الصوفية، كما يعسر علينا أن نحكم عليها بأنها عقلية بحتة لما نحسه من تغلغل العاطفة بين ثنايا أقوالهم حتى كأنها ثوب رقيق فضفاض لفت فيه تلك الآراء، ولهذا تنوعت الأحكام عليها فمن نظر إلى نعومة الثوب قال إنها لا تعدو ضربا من الشهود، ومن وضع يده داخل الثوب ووقف عند بعض الأدلة دون تريث وتمحيص بأنها فلسفية ولنعلم أنها عرفانية علمية في مقابل الذوقية الوجدية كما أكد الغزالي في المشكاة[2].

والحق أن هذا اللون من الدراسة الصوفية لمشكلة الوجود أسيء فهمه بصفة عامة إما عن قصد وإما عن غير قصد، ولم تتسع صدور الباحثين كثيرا خاصة من

---

(١) الفصوص ٤٩ وديوان ابن عربي ٧١ ومحاضرات الأبرار ج١ ١٠٧، ١١٨، ١٧٣.

(٢) الرسائل والمسائل ج١: ٦٩.

أمـــثال ابن تيمية لتقبل آراء أنصار هذا الاتجاه وفهمها على وجهها الصحيح بل عـــاملوهم بالظنة وأخذوهم بالشبهة وبظواهر بعض النصوص دون الموازنة بينها وبـــين غيرها. كما أن حسن النية لم يكن متوفرا، وهو عامل هام للوقوف عند النصوص وتأملها.

وأيضا لعب وجه الشبه بين ما قالـــه رجال هذا الدور وبين ما قالـــه بعض الفلاســـفة الإغريقيين دورا في قيام نـــزعة العداء والرفض لهذه الآراء ومحاربتها ومحاولـــة التصدي لها بالنقد والدحض وتوجيه التهم والرمي بالزيغ وما قيل عن وحـــدة الوجـــود الفلســـفية عند هيراقليطس والأيونيين مع أن الفارق كبير بين النظرتين، ولأشد ما يدهشنا قول ابن تيمية نفسه: إن هذا الباب... حير كثيرا من الـــرجال[1]، وحكم محمد بن حسين العاملي (١٠٣١هـــ) أن الكثير في فهمها على ظن وتخمين ومعزل عن تحقيق ما أرادوه منها على التعين[2].

كمـــا أنـــه قد أسيء فهم جوانب المشكلة عند بعض الرجال بصفة خاصة، ومن أشنع الأخطاء التي قيلت في هذا الإطار الخاص تحميل ابن عربي عبء القول بوحدة الوجود وأفكارها مع أن جل المسائل قد تمهدت لدى من سبقه ابتداء من الكلاباذي وأبي طالب المكي وبتوسع جدا لدى الغزالي الذي يعتبر بحق هو الذي صاغ هذه النظرية وصرح بكلمة الوحدة[3] التي لم نعثر عليها كثيرا عند ابن عربي وإن حـــام حولهـــا، ولم يكن لابن عربي بعد هؤلاء من شيء إلا الجمع والتوسع والتبني مع شيء من الإضافات.

(١) رسالة في وحدة الوجود ضمن مجموع ٢٩٥: وانظر المشكاة: ١٩.
(٢) نفسه.
(٣) انظر الإحياء ج٤: ٧٤: ٢٨١ والأربعين١٥٢ والروضة١٤٢، ١٤٣والمشكاة١٦-٢٣.

ولما لهذا الرأي من غرابة نسوق على وجه الإجمال أن ظهور الحق بأسمائه في الكـــون وثـــبوت المعـــدوم أزلا، وكون الوجود غير الموجود، والوجود الواحد والاعتراف به في المخلوقات دون ما سواه كلها أفكار سبق بها من ذكرنا أسماءهم ابـــن عربي، ولا أدري لماذا تحمل ابن عربي وحده تبعة نظرية وحدة الوجود دون الغزالي مثلا؟

ولست أجد جوابا سوى أن من تقدم على ابن عربي لم يتجرأ كما تجرأ هو ولم يخض في المشاكل المثيرة كوحدة الأديان وغيرها مما ذكرناها، وكان ابن عربي هو الذي أقيمت الفكرة على ساقها في عصره.

وبشيء من الأناة مع المعاناة نديم النظر لنميط اللثام عن هذه البحوث ثم نرى قـــربها أو بعدهـــا عن الإسلام، مبينين إزاء كل مشكلة رأي من سبق ابن عربي، ومفـــرقين بين وحدة الوجود عند الصوفية المسلمين وعند الفلاسفة، وموضحين أنها لا تعني وحدة الذات مع المخلوقات.

أولا: ثبوت المعدوم

مـــن بين الأفكار التي لام ابن تيمية ابن عربي فيها فكرة التفرقة بين الوجود والثـــبوت حيث يزعمون كما قال المعترض: إن الأعيان ثابتة في العدم غنية عن اللـــه في أنفسها[١]، فهم مع القائلين بأن المعدوم شيء[٢] مخالفين بذلك الأشاعرة، وسأثبت هنا عدم فهم ابن تيمية وتجنيه على الحقيقة العلمية حيث ظهر من أقوال الصوفية في أزلية الحب وقدم عهده كما قلنا في المحبة ما يدل على تمسكهم بربط

---

(١) الرسائل والمسائل ج١: ٦٧: ١٠٠.

(٢) نفسه.

عواطفهم بالعمل الإلهي أزلا وبقدم العناية[١].

وذكر الكلاباذي أن ثبوت الخلق والتكوين والفعل هي صفات الله وهو بها في الأزل موصوف[٢] وأضاف الغزالي أن كل كمال وجلال في حق الألوهية حاضر وحاصل وواجب الحصول أبدا وأزلا ولا يتصور تجدده ولا زواله فلا يكون له إلى غيره نظر[٣]. ويصرح ابن عربي: الأعيان الثابتة في العدم باقية على حالها من العدم[٤]، لا تملك لنفسها سلطان الفعل والخلق، ولكن دعوه يشرح لنا معنى ثبوتها في العدم كي نستريح ويستريح معنا أنصار ابن تيمية.

يفسر ابن عربي هذا الثبوت بأنه لا يخرج عن إحاطة العلم الإلهي أزلا، هذا العلم الذي يحيط بنا وكأننا موجودون ماثلون تحت سمع وبصر الحق، قدر علينا فيه جميع أحكامنا والمهايا الخاصة بكل موجود فينا، فهو قد علم ما تستحقه الأعيان في حال عدمها[٥]، وقد فسر قوله سبحانه:﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد:٤] بأن معيته في العدم بالعلم وفي الوجود بالخلق ولفظة "كنتم" لا تمنع شمول المعية لحال العدم والوجود لأن كان وكنتم يدخلان مع المعدوم كما يدخلان مع الموجود فتقول كان معدوما ثم وجد[٦].

فقد بدا من كل هذا أن الوجود أعم الماهيات وأوسعها شمولا وأتمها إحاطة وأن الثبوت ليس إلا صورنا في علم الحق والأحكام المخصصة لنا كما هو عند

---

(١) روض الرياحين: ٥٠.

(٢) التعرف: ٤٨.

(٣) الإحياء ج٤: ٢٨١.

(٤) فصوص الحكم: ٦٣.

(٥) الفتوحات ج٢: ٧٩: ١٥٦.

(٦) نفسه.

العاملي والنابلسي[١] وليس المعدوم ثابتا في الخارج حتى يعترض عليه ابن تيمية أو منفصلا عن اللـــه كما ادعى.

ومـــا قرره الصوفية من ثبوت المعدوم في إطار الصفات الإلهية أمر يتفق عليه جمـــيع المسلمين عند التحقيق سواء منهم من قال المعدوم شيء أو من نفى ذلك لأن الخلاف على ما يبدو حول شيئية المعدوم أو عدم شيئيته خارج الذات الإلهية أمـــا بالنســـبة للعلم أو الإرادة أو القدرة كصفات للحق فإنه لا خلاف في تعلق العـــلم بجمـــيع الأشـــياء تعلقا تنجيزيا قديما فيعلم الأشياء أزلا على ما هي عليه وكونها وجدت في الماضي أو موجودة في الحال أو توجد في المستقبل[٢]، وتكون الموجودات كلها موجودة في علم اللـــه على سبيل الإجمال ومعنى الإجمال كون العـــلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات[٣] التي لا توجب تغيرا في تعلق العلم لأن التغير إنما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم، وهذا كلـــه هو مذهب الأشعري في "الإبانة".

وصلاحية القدرة معناه صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال[٤]، والإرادة تخصص الشيء أزلا، وإن لم يصح هذا كلـــه لزم طرو العلم بعد أن لم يكـــن، وثـــبوت الاســـتطاعة بعد العجز، والحاجة إلى مرجح أجنبي وكل ذلك مســـتحيل عقلا ونقلا كما هو معلوم قال سبحانه: ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ﴾ [الحشر: ٢٢].

---

(١) انظـــر رســـالة العامـــلي ضمن المجموع ١٠٣، وانظر رسالة دفع الإيهام ورفع الإبهام مخطوط للنابلسي.

(٢) الجوهر: ٦٦-٦٧.

(٣) الدواني على العقائد:٥١: ٥٢ والجوهرة٦٣، ٦٤ والإبانة عن أصول الديانة ٤٣-٤٥.

(٤) المراجع السابقة نفسها.

وأخبر الله الملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة قبل خلق آدم ونظيره الآيات التي تخبر عن أحداث في المستقبل مما يظهر بوضوح رأي الصوفية وموافقته لصريح القرآن وأن ابن عربي مسبوق في الفكرة بغيره وأن ابن تيمية أخطأه الصواب في فهم وجهة نظرهم.

ثانيا: الوجود غير الموجود

ما دام قد ثبت المعدوم في علم الله وأن تلك الصفة وغيرها من الصفات تتعلق بالمعدوم الممكن أزلا على حقيقة ما يكون عليه فيما يزال دون المستحيل الأزلي فإنها لا تتعلق به، وما دمنا قد فهمنا أن هذا التعلق علم قبل الإيجاد وخلق وفعل الإيجاد فإنه يلزم طبقا لتلك النظرة أن يكون الوجود العلمي أو الفعلي مغايرا للموجود الذي كان معدوما ثم وجد ضرورة مغايرة الفعل للمفعول.

وقد سبق الكلاباذي ابن عربي بهذه الفكرة فقال: والفعل غير المفعول وكذلك التخليق والتكوين، ولو كانا جميعا واحدا لكان كون المكونات بأنفسها لأنه لم يكن من الله إليها معنى سوى أنها لم تكن فكانت[1]، أي لو كان الوجود عين الموجود الممكن لجاز أن يكون سببا في الإيجاد بلا استناد على مؤثر خارج عن هذا المخلوق وهو الله.

وأيضا لو كان الوجود عين الموجود حقيقة للزم عدم مفارقتهما أزلا في حال العدم وفيما لا يزال في حال الإعدام، اللهم إلا أن يقال: إن ثمة قوة عملت على فصلهما في الحالين نقول هو كذلك وهو دليل المغايرة بينهما وأن الوجود حال في الممكن، به يكون موجودا أو يرفع عنه فيعدم، فالعين الممكنة كما يقول: ابن عربي إنما هي ممكنة لأن تكون مظهرا لا لأن تقبل الاتصاف بالوجود فيكون

---

(١) التعرف: ٣٨.

الوجود عينها[1].

وذلك في غاية الدقة والاتساق مع ما يليق بكمال فعل الله إذ كيف يعقل والوجود هبة ومنحة وفعل لله أن يكون ما هو خاص بالواجب عين الممكن فليس الوجود في الممكن عين الوجود بل هو حال بعين الممكن به يسمى الممكن موجودا مجازا لا حقيقة[2]، وكل شيء موجود بالوجود فعينه غير وجوده[3].

والعين التي هي غير الوجود شاملة للهيولى، والماهية التابعة لها هي المميزة للجوهر والعرض عن غيره من الموجودات، وبما أنها تابعة للمادة وقوابلها فهي عين الممكن من جهة وعاجزة أن تمنحه الوجود من أخرى بل من المؤكد أنها متأخرة في الظهور والتمييز عن حلول الوجود في القابل، وبعبارة أخرى الوجود سابق عن الممكن وهو لكي يحل بالممكن يحتاج إلى هيولى، تلك الهيولى لها مميزات خاصة عن غيرها تسمى بالماهية التي يقع بها الامتياز عن غيرها من الموجودات الأخرى كما هو معلوم.

ولو عقدنا محاورة مع الإمام الأشعري القائل بأن الوجود عين الموجود[4] وقلنا له: ماذا تقصد بهذه العبارة إن كنت تدعي أن وجود الممكن عين الموجود؟ فقل لنا من أين الوجود، أمن ذات الممكن؟ لو كان كذلك لشارك الحق وكان موجودا بالذات، وعندها يلزمه أن الفعل غير المفعول وأن أمر الله وكن غير الممكن، وإن حلت فيه فصيرته موجودا لكنها غيره من حيث حقيقتها

---

(١) الفتوحات ج٢: ١٣١.

(٢) نفسه.

(٣) فصوص الحكم: ٣.

(٤) الجوهرة: ٥٣.

ومصدرها أو منبعها، ولهذا التورط الذي وقع فيه الأشعري أول السعد العينية بأنه يعني بها عدم الزيادة على الذات في الخارج بحيث تصح رؤيته فلا ينافي أنه أمر اعتباري.

ونبذ الرازي العينية وتأويلها وقرر أن الوجود غير الموجود ضرورة مغايرة الصفة للموصوف وأنه حال للذات كما قال الكلاباذي وابن عربي، وإن قال الأشعري وشراحه إن ما قصدته هو أن وجود الحق عين الذات لأنه صفة نفسية غير زائدة على الذات ولا خارجة عنها، نقول هذا صحيح وعليه يحمل كلام ابن عربي: وجود الحق عين الموجود[1]، بمعنى أن الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط اللاتعين ولا بشرط التعين ليس غير الحقيقة المسماة بالذات الأحدية، وليس مما عدا الواجب لأنه لو كانت ماهيته غير الوجود لم يكن وجودا[2].

ولو كان وجود غيره لاحتاج إلى موجب لوجوده وهو ما يتنافى مع الوجود الذاتي الواجب والقول بأن الوجود في الممكن سبق به الطبري ابن عربي إذ بين في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [البقرة:١٦٤] ونظيرها من سورة الكهف ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف:٥١] أن إضافة الخلق للسماوات والأرض جر بعض العلماء إلى القول بأنه غيرهما[3] مما يترتب عليه مع ما قاله الصوفية تحقق التفرقة بين الفعل والمفعول وإذا تحققت مع فعل الذات فمن باب أولى مع الذات.

---

(١) فصوص الحكم: ٣.

(٢) نفسه.

(٣) تفسير الطبري ج٣: ٢٧١.

ثالثا: الموجود الحقيقي والخيالي

لعلنا على ذكر مما قلناه بأن معظم الأفكار التي تعلقت بوحدة الوجود وتفصيلها قد تمهدت قبل ابن عربي وأن الصوفية وهم يتحدثون عن الوجود انتابتهم مسحتان: إحداهما عاطفية والأخرى عرفانية علمية لبست ثوب المتكلمين طورا وثوب الفلاسفة طورا آخر، وها نحن نتحقق من صحة هذا كله عندما نعرض لأقوال الغزالي وابن عربي عن واجب الوجود مثلا. إذ يقول الأول: الموجود المحقق هو القائم بنفسه(١) والقائم بنفسه هو الذي لو قدر عدم غيره بقي موجودا(٢) أي وجوده ذاتي ليس بمستعار ولا معلل بعلة أجنبية. وهو المنير بذاته والمنير لغيره أو هو النور الكلي(٣) المتصف بالغنى المطلق حسبما ساير ابن عربي الغزالي.

وأنشد عفيف التلمساني مؤيدا قولهما:

فإن الوجود المحض لم يأت بدعة ... وما غيره يأتي ببدع وصالح
هو البحر لا سطح ولا ساحل له ... فمن طائر فيه وماش وسابح(٤)

ورغم أن هذه الأقوال لم تخرج عما قاله المتكلمون إلا أنه لم يقلها الصوفية مجاورة لهم في مسألة تدخل ضمن أحد البحوث الثلاثة التي تشكل موضوع علم الكلام، إنما كانت تلك البداية الصوفية محور فلسفة هؤلاء، وهي الأساس القوي الذي تبنى عليه جميع أذواقهم وجل أرائهم وأفكارهم في هذا البحث المسمى بالوجود الصوفي، حيث يعتبرون الحق هو الكل في ذاته ووجوده وفعله، وكل ما سواه لا قوام بنفسه وما كان كذلك فليس له بنفسه وجود بل هو قائم

---

(١) الإحياء ج٤: ٧٤ وروضة الطالبين ١٤٣ ومشكاة الأنوار ١٦: ٢٠.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) ديوان التلمساني في مخطوط بمكتبة القصبي.

بغـيره، موجـود بغيره. فإن اعتبر ذاته و لم يلتفت إلى غيره لم يكن لـه وجود البـتة[1] وبـذا يكون عدما بالذات ووجودا بالحق، كالظل بالإضافة إلى الشجر والـنور بالإضـافة إلى الشمس[2]. ويسميه ابن عربي بالظل المفتقر إلى الإطلاق المحتاج للكل المستغني دائما[3] ويقول:

جـبرت وجود الكون في كل حالة فعاينـته قـد حـاز مرتبة المسخ[4]

وكل إنية مفتقرة في وجودها إلى إنية الحق لقصور إينة المخلوق يقول:

إلا هـي أنـت أنـت وإن إنـي ليلطـب مـن أنانيـتك الـنوالا

لقصـر قـام عـندي من وجودي تولـد مـن غـناك فكـان حـالا

ومـن قصـد السـراب يريد ماء يـرى عـين الحـياة بـه زلال[5]

ورغم أن هذا العالم الممكن المفتقر يقبل التأثير الإلهي ويوجد به إلا أنه عندما يقبلـه لا يكون حقيقة بل ظل لـه[6] وهذا يشبه ما قالـه أفلاطون في محاورة تيماوس وفيدون والجمهورية هذا بالإضافة إلى أنه قد وضح أن الغزالي وابن عربي استعار كذلك ألفاظ الخيال والظل والشمس التي استخدمها فيلسوف اليونان عند حديثه عن العالم المحسوس في مقابل العالم الحقيقي وهو عالم المثل، إلا أن الفارق بـين الفيلسوف اليوناني الروحي وبين الصوفية المسلمين جوهري وحقيقي؛ لأنه يعتـبر وجود المثل متعدد بتعدد الأجناس والأنواع الحسية حيث يكون لكل منها مـثال، وتلكم المثل الكثير منفصلة عن المثال الأقصى مثال الخير وليس لها وجود

(١) الإحياء ج٤: ٧٤ وروضة الطالبين ١٤٣، والمشكاة ١٦.

(٢) نفسه.

(٣) الفتوحات ج٢: ٢٠٩، ٢١٠.

(٤) ديوان صغير لابن عربي مخطوط بمكتبة القصبي.

(٥) الفتوحات: ٢١٠.

(٦) الفتوحات ج١ والأربعين في أصول الدين للغزالي: ٦٢.

إلا في العقل، أما الصوفية فيرون العالم المتغير ظلا بوجود ذاتي واحد وغير متعدد وغيره منفصل عن الذات العليا، وليس محدودا أو محصورا في دائرة العقل بل وجوده مستقل عن العالم الحسي والعقلي، ومن هنا فإن التشابه بين الصوفية المسلمين وبين أفلاطون تشابه في اللفظ لا في المعنى والحقيقة.

ولا شك أن الصوفية يستندون في الفكرة التي قدموها عن العالمين إلى قوله سبحانه: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس:٣٢] وقوله سبحانه: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الحج:٦] والطبري والقرطبي يذكران ما ذكره الصوفية تماما[(١)].

رابعا: الوجود الواحد الفاعل

نحن للآن على أبواب أخطر الأفكار التي أثرت عن بعض الصوفية الوجوديين وأدقها وسنقدم محاولة جدية إن راقت المنصفين وأصابت عين الحقيقة فحمدا لله وإلا فعذري أني حاولت ومن أخطأ فله أجر، ويقيني أنها محاولة تسكن بؤرة الصواب.

ونرى بصفة مبدئية أن القول بواحدية الوجود يتمشى مع الاتجاه الصوفي على وجه العموم صرح به البعض أو سكت عنه الآخرون إذ هو نتيجة مسلمة لآرائهم في التوحيد والتفريد والجمع وعدم اكتراثهم بالغير والسوي، وأنه لازم لما أكدوه من أن الوجود غير الموجود الممكن وأنه منحة من الله لهذا المحسوس بها صار مرئيا، ولما ورد في القرآن من أن الله ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[الأنعام:١٠١] ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[الرعد:١٦] ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[غافر:٦٢] كل هذا جعل الصوفية يقررون أن الوجود واحد بالذات من

---

(١) الطبري ج٧: ٤٥٣ والقرطبي ٤٤٠٦، ٤٦٤٨.

حيث اتصاف الواجب به وواحد بالفعل والخلق والقدرة من حيث قيوميته على العالم المادي، ولا يرون في الكون موجدا أو مؤثر إلا الفرد الصمد فهو الكل المستغني والكل الموجد.

ومن أجل هذا نرى الغزالي وابن عربي بعد أن يقررا أن الكل من آثار قدرته وأنه نور الكل والفاعل الحقيقي[١] والممد لجميع ذوات الخلق ومظهرها[٢] ينتقل الأول ليؤكد على أنه لا قيوم إلا واحد ولا يتصور في الوجود غير الحي القيوم الواحد الأحد، وكل من ينظر في العالم لا يرى ولا يتصور في الوجود غير الحي القيوم الواحد الأحد، وكل من ينظر في العالم لا يرى إلا فاعلا واحدا بيده الخلق والأمر، ومنه البداية أولا والإدامة أو العناية ثانيا، وعند الترقي إلى هذا الحد ترفع الكثرة وتحق الوحد كما يقول الغزالي صراحة[٣] مما يعتبر معه بصدق أول من استخدام لفظة وحدة الوجود حقيقة قبل أن يولد ابن عربي بنصف قرن، ويعني وحدة الفاعل والموجد لا أكثر ولا أقل.

ولم يخرج ابن عربي عما رسمه الغزالي إذ بين أن الشفع والتفرقة أي الكثرة والأعداد المخلوقة كلها واحد من حيث المبدأ الفاعل والموجد الواحد فإذا حدث أحد بالأفراد كان موحدا وإذا حدث بالأشفاع كان مشركا[٤] وقال:

فما في الكون غير وجود فرد تنزه أن يقاوم أو ينالا[٥]

---

(١) الأربعين ١٥٢، وروضة الطالبين ١٤٢ والمشكاة: ١٦ والفتوحات ج١ ٢٤٩.

(٢) نفسه.

(٣) الإحياء ج٤: ٧٤، ٢٨١ والأربعين ٢٤٤ والمشكاة ٥٢.

(٤) الفصوص ٤٩: الفتوحات ج٢ ٣٤٧: ٣٤٨ ومحاضرة الأبرار: ١٠٧: ١٧٣.

(٥) نفسه.

وبهذا كان يردد قول الغزالي ليس الوجود إلا ذاته وأفعاله[1] من ناحية وكن يعني وحــدة التأثير والخلق من ناحية أخرى حيث نطق مبينا ومفصحاعن مقصوده في وحدة الوجود في الكون فقال:

فــإن نظــرنا إلى الآلات طــال بنا إســـناد عنعـــنة إلى الـــذات

وإن نظــرنا إلــيه وهــو موجودنا قلـــنا بوحدتـــه لا بالجماعـــات

إني ولــدت وحــيد العــين منفردا والــناس كــلهم أولاد عــلات[2]

فقــد طــرح الأســباب والوسائط ونظر إلى الحق وهو واحد موجود فقط وافــتخر بهــذه الــنظرة الإفرادية التي قصر عنها الغافلون من البشر أولاد العلل والأســباب، ودعــا كل من فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي إلى طرح الإثنينــية والكثرة أي الوقوف عندها والنظر إليها كموجد ومؤثر، وأن من فعل ذلــك فهــو أحول عن نصاب الحقيقة وسمتها المستقيم، وأما المبصر المستنير فهو الموحد القائل بوحدة الفاعل الموجد[3]. وساق العاملي والنابلسي أدلته ذات قدر وأهمــية على صدق الواحدية فقال العاملي: إذ لم يكن الوجود واحدا بالإطلاق كــان واحــدا شخصــيا جزئــيا حقيقيا، ولو كان كذلك لكان مباينا لجميع الموجودات ويكون كل من الموجودات موجود أصيل مستقل فيلزم اشتراكهم في الوجود الواجب وذلك ينافي كمال التوحيد. ويلزم أيضا أن يكون الواجب تعالى في أضــيق المراتــب إذ التعين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب وذلك ينافي كونــه واسعا كما قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٢] والجزئي الحقيقي مــباين ومحجــوب عــن جمــيع الجزئــيات فلا يصح أن يكون شاملا ومحيطا

(١) الإحياء ج٤: ٢٨١

(٢) الفتوحات ج١ ١٧٩.

(٣) انظــر تــاريخ التصــوف في الإسلام قاسم غني ١٤٥: ١٧٥ نقلا عن ديوان الرومي ومنطق الطير للعطار.

بجزئي[1] آخر. كيف يصح هذا وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ﴾ [فصلت: ٥٤].

أما النابلسي فأقام الدعوى هكذا: اعلم أن الوجود من حيث هو وجود لا يصح أن يكون اثنين أصلا وإلا لما انكشف بعضه لبعض، ولولا اشتراك الماهيات كلها فيه وافتراقها بالصور والأشكال لما كانت ماهيات أصلا لأن معنى الانكشاف وجود القدر المشترك بين أبعاضه كلها، ولا يصح أن يكون القدر المشترك ماهية ولا صورة حسية حالية وإلا لكان الكل واحدا فتعين أن يكون الوجود وهو القدر المشترك واحدا لولاه لما كان الانكشاف ولو تعدد لما كان قدرا مشتركا فتعينت وحدته[2].

وأيضا الماهيات والصور والأشكال ليست كذلك لنفسها وإلا لزم الترجيح بلا مرجح من حيث مطلق الإمكان، ولو تعدد المرجح لتعددت جزئيات الماهيات وجزئيات صورها وأشكالها من حيث كل جزء في نفسه، والأمر ليس كذلك فإن الجزء واحد وإنما التعدد في الكليات، وحيث اتحدت جزئيات الماهيات وجزئيات صورها وأشكالها في الحس والعقل كان المرجح واحدا بالضرورة، وحيث كان واحدا لم يكن من طرفه للماهيات والصور والأشكال غير فيضان الوجود، فالوجود واحد والغير موجود بوجوده[3].

وبهذا يثبت أن واحدية الوجود حقيقة للذات الواجبة وهي معنى الفعلية في

---

(١) رسالة وحدة الوجود للعاملي ضمن مجموع ٣١٠- ٣١٣.

(٢) رسالة وحدة الوجود لعبد الغنى النابلسي (دفع الإيهام ورفع الإبهام) مخطوط بمكتبة المسجد الأحدى سطح وظهر الورقة ١٤.

(٣) نفسها.

الممكن وإلى هذا ذهب الدواني في شرحه على العقائد العضدية مؤكدا أن الحدوث والإمكان لا يصلحان علة للاشتراك بين الجواهر والأعراض، وليس إلا الوجود الواحد المطلق فهو الذي يحقق هذا الاشتراك ويبرزهما للرائي وهو في الوجود الواجب تعالى ذاته بذاته، وفي الممكنات أثر الفاعل[1].

ويصحح ابن تيمية القول بأن الوجود الواحد هو أصل الاشتراك[2].

ويفصح العاملي أننا لا نعلمه على وجه الحقيقة كالذات الإلهية ووجودها إنما المعلوم منه وجهه لا حقيقته[3]، وإذا كان الأمر على ما ذُكر وعلى ما اتضح من أقوال الصوفية فإذا قال قائل إن الوجود عين الموجود انصرف ذلك إلى الموجود الواجب،، وإذا قال آخر إنه عين الموجودات سبق ذلك إلى كون المطلق فاعل الوجود في الممكن، وسنعطي لتلك المسألة وقفة منفصلة لنرد على الموهمين أرباب الاتهام والادعاء الذين لم يتأملوا النصوص جيدا أو يستكملوا شروحها بالموازنة والشمول اللازم للدراسة خاصة في مثل هذا الموقف.

خامسا: العينية إيجاد وصورة وروح

إن أهم العبارات التي استند إليها ابن الجوزي وابن تيمية ومن سار في فلكها ممن اتهموا ابن عربي وأضرابه من أنصار وحدة الوجود بالقول بأنه سبحانه عين الموجودات عبارتان: الله عين الموجودات، والموجودات مظاهر ومجالي الحق، ونقف هنا عند العبارة الأولى التي تمسك بها دعاة التوحيد بين الموجودين أو الوجودين مستندين إلى النصوص الموهمة مثل قول ابن عربي:

---

(١) الدواني على العقائد: ٣١، ٣٢، ٦٩.

(٢) الرسائل والمسائل ج١: ١١٠.

(٣) رسالة وحدة الوجود٤ ٣١.

فقل للحق إن الحق ما هو ... سواه فهو حق في الحقيقة

فلم أنظر بعيني غير عيني ... فعين الحق أعيان الخليقة[1]

وقول جلال الدين الرومي:

اعتكفوا في الدار ولا تدوروا هنا ... لأنهم أنتم الدار وأنتم رب الدار

أنتم الذات وأنتم الصفات وتارة العرش وتارة الفرش

وأنتم في عين البقاء منزهون عن الفناء[2]

وهكذا نراه ينص في الشطر الثاني من البيت الثاني على أن العينية بقاء وقرب مع الحق لا عينية ذات دائمة بذات حادثة، وأما ابن عربي فإنه صرف العينية من الذوات إلى الوجود حينا عندما قرر أن الأعيان وجود لا غير[3]، والحق عين الوجود لا أمر آخر[4]، وإنما كانت عينه وإن وصف بها بالنسبة إلى مخلوقاته كان عين وجود تلك الموجودات باعتبار الوجود الذي منحه لها بناء على أنه لا يستفاد من مخلوق وجود عين[5]، والله من الحقيقة عين جميع الموجودات لأنها موجودة بل وجودها وجوده[6]، وأحديته عند الجيلي عين الكثرة المتنوعة[7] فالوجود من حيث هو وجوده ومن حيث كونه ساريا في الموجودات يستفاد منه لا من غيره، فهو واحد بالذات مع الوجوب واحد بالفعل مع الإمكان، وليس هذا هو رأينا أو تفسيرنا بل هو ما دلت عليه أقوال ابن عربي نفسه الذي اتخذ له منهجا اختلف

---

(١) الفتوحات ج٢: ١٢٤.

(٢) تاريخ التصوف في الاسلام/ غنى ١٤٥ نقلا عن ديوان الرومي.

(٣) الفتوحات ج٢: ٢٨، ج١: ٣٦٠.

(٤) الفتوحات ج٢: ٢٨، ج١: ٣٦٠.

(٥) نفسها.

(٦) فصوص الحكم ٦٣.

(٧) الإنسان الكامل: ج١: ٣.

به عن كثير من المؤلفين حيث فسر نفسه في مواقف متعددة و لم يفصح عن مراده دفعة واحدة أو في مكان بعينه،وإزاء هذا أفصح عن المراد بالعينية الوجودية على الوجه الآتي:

يصرح ابن عربي بعدما سبق من أقوال أنه لا يقصد من العينية أن الله هو الأشياء فيقول إن السالك يرى الحق في الأشياء عينها لا هي[١]، ولو أنه سكت عن هذا النص لقلنا أنه فسر مشكلا بمشكل، وأزاح العينية عن الممكن في هيولاه إلى الممكن في وجوده وهذا يوهم أن الوجود واحد في الواجب والممكن على السواء بلا فرق بين المطلق والمتغير وهذا ما يرفضه العقل والنقل، ولذا اضطر إلى شرح معنى عينية الحق لوجود الخلق شرحا لا يقبل الاحتمال ويزيل كل إيهام، فقال: إن العبد إذا فارق المواد رجع النفس إلى مستقره وهو عينه ورجع كل شيء إلى أصله[٢]، وفوق أن الرجوع تفرقة فإنه أشار صراحة إلى أن معنى العينية هو أصل الوجود وباعثه وواهبه.

ثم يزحف بسرعة ليميط اللثام عن المعنى المستكن في نفسه حين يقول: الكل له بل هو عين الكل لا كلية جمع بل حقيقة أحدية تكون عنها الكثير[٣]، بلا جمع الأحدية مع ذوات الكثرة لأنها ليست كلية جمع بل فعل وتكوين وخلق كما قال:

لا تراقب فليس في الكون إلا ... واحد العين وهو عين الوجود
فتسمى في حالة بمليك ... وتكنى في حالة بالعبيد

---

(١) الفتوحات ج٢: ٦٣٤.

(٢) نفسه ج١: ٣٦٠.

(٣) نفسه ج٢: ٤٠.

ودليلي ما جاء من افتقار الفقراء إلى الغني الحميد[1]

هذا الفعل يملكه واحد فحسب،له عين الوجود الذاتي والصفاتي الفعلي، وإن نظرنا إليه مع الحق قلنا عين المملوك بالكناية الدالة على المجاز والإعارة من الوجود الحقيقي على الوجود المستعار المفتقر كما جاء في القرآن [فاطر: ١٥] والمستند على الغني الحميد في وجوده وحفظه والعناية به.

ولندعه في أبيات أخرى يوضح لنا أن توحيد العين في الممكنات هو عقد نسبة بينها وبين الموجد لا تخرج عن الفعل الصريح، ولا تعدو قوله كن وأمره بالإيجاد يقول:

فوحد العين لا تثني فالنسب الغر ما تحيل[2]

ويقول:

لا فعل في العالم إلا له فإن ما سميته منكرا
فحكمة ذلك لا عينه فلتعتبر قولي حق ترى[3]

ويقول:

توحدت الأشياء إذ كنت عينها وما ثم إلا سامع ومكلم
بكن وهو قول الله والأمر أمره وقد جاء في القرآن معناه عنكمو[4]

فالعينية هي فعله الساري في المخلوقات الذي لو لم يكن لما صح الوجود فهو عين الوجود[5]، من هذه الزاوية أو من هذا المعنى الواضح الدال على أن

---

(١) نفسه ج٢: ٢٨٠.

(٢) ديوان ابن عربي: ٧١: ١٠٧.

(٣) ديوان ابن عربي: ٧١: ١٠٧

(٤) نفسه: ١٢٢.

(٥) الفصوص ١٦٢.

اللــــه قلــب الوجــود وبه قام وهو المحرك والمسكن [1] لا أن ذاته عين ذات المخلوقــات، ومــا صرح به ابن عربي تفلسف حول معنى قول سبحانه ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف:٥٤] ﴿ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾ [الرعد:٣١] ﴿ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [فاطر: ٤] في بدايتها ونهايتها.

ولمــا كان الحق صاحب الأمر وواحدا في فعلــه كما شهد بذلك الطبري والقــرطبي [2] من المفسرين فقد صحت ملكيته الكاملة للسماوات والأرض كما حدثــنا القرآن كثيرا، وصح بمعنى فردية الأمر وواحدية الفعل وإحاطة العلم أن يقول الحق: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ [الأنعام:٣] وأن يقــول: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:١١٥]، فلنطرح الألفاظ جانبا ولنحكم من واقع هذه الآيات وما جاء على لسان ابن عربي في العينية، سنجد الاختلاف في اللفظ لا في المعنى، والمشاحة في المعنى لا في الاصطلاح.

وإذا كــرر ابن عربي مرارا أن اللــه هو الكل وأنه عين الموجودات بالمعنى الــذي شرحه فإن قول رسول اللــه فيما يرويه عن ربه: «**يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار**» يسند ابن عربي في نظريته إلى أقصــى الحدود حيث يمكن أن نقول: إن ما سرده ابن عربي في الوجود الواحد والفــاعل كــان تفصــيلا لهذا الجامع من الكلم الذي نطق به رسول الله ﷺ لا يتجاوزه إلا بالتعدي اللفظي لا المعنوي وهو ما نلحظه تماما من شرح القسطلاني للحديــث[3] كما أن عينية التدبير والتقدير بارزة فيه حيث جعل الحق ذاته عين

---

(١) محاضرة الأبرار ج١: ١٦٥.

(٢) الطبري ج١٣ :٤٤٢ والقرطبي ٤٧٧.

(٣) إرشاد الساري ج٧: ٣٧ ٨ وانظر صحيح البخاري ج٦: ١٦٦، ج٩ إرشاد الساري ١١٧: ١١٨.

الدهـــر ثم فسره بما يزيل الإبهام حين صرح أن العينية تقلب الليل والنهار لا عينية حقيقية وأنها قيومية تدبيرية تصريفية كما شرح علي محمد وفا[1] أيضا.

ومـــع أننا قلنا لكي نقف على أسرار العينية الوجودية فلنطرح الألفاظ جانبا لكـــن إلى حـــد، فـــلا يلـــيق إبدال الذات والفعل والممكن بالأنموذج والنقش والمـــنقوش[2] كمـــا ورد عند الجيلي، فهذه مجاوزة لحد الأدب اللفظي مع اللـــه وبالإضافة إلى أنه فعل وخلق فإن ابن عربي يبين بجلاء أن اللـــه سبحانه ما ظهر في الأشياء بذاته وإنما أظهر صورها بحسب ما تفتقر الموجودات إليه من الصور[3] ولـــولا ســـريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للخلق وجود[4]، وصورة الشـــيء ما به وجوده وتميزه عن غيره فالصورة متغيرة كثيرة والحق واحد مطلق فهي غيره.

واســـتعمل كل من فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي لفظة الروح[5] بـــدلا من الصورة التي استعملها ابن عربي، وقالا: إن الحق روح طورنا وهيكلنا، وأحـــيانا يعـــبران بأنه روح الروح، وهو أدق لأن اللـــه روح روحنا ومصدره باعتـــبارها نفخة منه سبحانه، ومن المعلوم أن الروح غير البدن وأن روح الروح غير الروح فاللـــه غيرنا على أي حال.

---

(١) طبقات الشعراني ج٢: ٢٥.

(٢) الإنسان الكامل ج١: ١١.

(٣) الفتوحات ج٢: ٢١، ٤٢.

(٤) فصوص الحكم : ٢٤.

(٥) انظـــر تـــاريخ التصوف في الإسلام /غني ١٤٧: ١٦٣: ٦٦: ١٧٤ نقلا عن ديوان الرومي والمثنوي لـــه ومنطق الطير للعطار.

سادسا العينية هيولى

لما كانت العين من الألفاظ التي تطلق على معان كثيرة صح لابن عربي أن يستعملها عدة استعمالات بجانب معاني الباصرة والذهب والبئر التي يطلق عليها كلمة العين لغة، إذ أضاف على هذه معنى الوجود والفعل كما مر، ويضيف هنا أنها بمعنى الهيولى بما لها من تميز وقابلية للوجود فيقول: الأعيان في الموجودات هيولى لها والوجود ظاهر[1] فيها، وتلك الأعيان متميزة[2] بحكم الاستعداد الخاص بكل عين.

وبما أنها المادة التي يوهب لها الوجود ويسري فيها فمن الطبيعي أن تتصف بالقابلية له ولذا يصرح بأن أعيان الممكنات قوابل لظهور هذا الوجود[3]، وعين كل ممكن محل تأثير الواجب لنفسه بالإيجاد[4]. وإذا كانت العين كذلك وهي قابلة للوجود الذي هو غير الموجود الممكن فإن هذه الأعيان ليست عين الذات بل هي قابلة لفعله وتأثيره سبحانه فحسب، وبالتالي فالله سبحانه ليس عين الموجودات في هيولاها ولا صورها، حتى ولا في وجودها الذي هو منحة لها منه فالوجودان متغايران وهو ما بينه في الفقرة السابقة.

سابعا: الفرق بين الوجود المطلق والمقيد

إن الباحث ليعجب من اتهام ابن عربي وأشباهه بأنهم يجعلون وجود الحق هو وجود الخلق مع أنهم بذلوا جهدا كبيرا للدفاع عن أنفسهم إزاء ما أحسوه من لوم معاصريهم وما يمكن أن تثيره أفكارهم فيمن بعدهم، لذا أقاموا الحجج

---

(١) الفتوحات ج٢: ٢٨.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ج٢: ٩٠.

(٤) نفسه ج١: ٣٨٠.

والبراهين المتنوعة لإثبات أن الحق غير الخلق ذاتا وصفة من كل وجه، وما من مناسبة إلا وأعلنوا فيها الفصل بين الموجودين فصلا تاما، ومن الضروري أن نسوق عدة مناسبات برزت فيها حقيقة التفرقة لتثبت من خلالها التمايز بين الله والعالم وليتضح لنا أن الوحدة ليست إلا بمعنى الفاعل الواحد وعدم الشريك له سبحانه في ملكيته وسلطانه.

المناسبة الأولى: أوضح ابن عربي عندما تعرض لشرح **كان الله ولا شيء معه أن الله** لم يزل على الحالة التي كان عليها قبل خلق العالم في الأزل لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة ما لم يكن عليها بل كان موصوفا لنفسه ومسمى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلقه[1] ويقول فريد الدين العطار في منطق الطير:

أنت أكثر من الكل وقبل الكل رأى الكل من نفسه ورأى النفس من الكل[2]

وكمالاته فوق الكل وعين وجوده قبل الكل في الأزل، وما الكل المخلوق جملة وتفصيلا ونفسا إلا من الكل الخالق الأزلي الأبدي، ولا نتوهم من الشطر الثاني للبيت أن النفس في اللفظين المذكورين واحدة بل النفس الأولى ذاته التي منحت الوجود للكل الممكن والنفس الثانية نفس البشرية هبطت منه إليهم أيضا.

وعلل ابن عربي بقاء الحق فيما لا يزال كما كان في الأزل بأنه لو استوطن الكون لجاز عليه الانتقال ولحدد بحدود العالم وقيد به، ولو كان كذلك لكان جسما ومقدارا ومركبا وأبعاضا ولجاز عليه الطرو، والعقل يحيل ذلك على الله سبحانه يقول: كل من استوطن موطنا جازت عليه رحلته، وثبتت نقلته، ومن حاذى بذاته شيئا فإن الشيء يحدده ويقدره وهذا يناقض ما كان العقل من قبل

(١) الفتوحات ج١: ١٥٤.

(٢) تاريخ التصوف في الإسلام د/ غني ١٧٤.

يقــدره للحق[1] وأيضا القديم لا يقبل الطرو، فلا تمادي، ولو أحدث في نفسه ما ليس منها لكان بعدم تلك الصفة ناقصا عنها، ومن ثبت كمالـــه بالعقل والنقل فلا ينسب إليه النقص[2]، وإلا يفقد غناه الموصوف به في القرآن ويفقد جلالـــه وإكرامه كذلك، فثبت بالطريقين أن الحق هو هو قبل العالم وبعده مغاير له.

المناسبة الثانية: مع أن اللـــه سبحانه أوجد العالم بفعله، وأطلق الصوفية على تلـــك الحالـــة الوجود الواحد، وقلنا إنه واحد بالذات مع الواجب وبالفعل مع الممكن فإن الصوفية لم يكتفوا بالاستنباط و لم يحيلوا الباحثين إلى استنتاج التمايز بـــين الوجودين عن طريق التضمين، بل صرحوا أن الوحدة وحدة خلق وقيومية ولذا فهي لا تلغي التفرقة بين الموجودين أو الوجودين، وبرز هذا واضحا جليا في عـــبارة الشـــبلي حينما سئل: من أنت؟ قال: أنا النقطة التي تحت الباء[3]، والباء عـــندهم رمز تعلق المخلوقات بالحق أو هي جامع الوجود، وشكلها الأعلى رمز الموجـــد سبحانه، ونقطتها السفلى المحتاجة إلى الشكل الأعلى رمز الوجود المفتقر ولذا صدر بها القرآن في بسم اللـــه الرحمن الرحيم أي بأسمائه قام الموجود الممكن كما شرح ابن عربي في تفسيره.

ومـــع أن الباء ككل وكواحد رمز للوجود الواحد إلا أنها تحمل التمييز بين شـــطريها وهي النقطة إذ بها تتميز الباء عن غيرها، ويتميز كل حرف عما عداه، فالنقط إشارات التمييز بين ذوات الحروف.

ومن هنا يقول ابن عربي: النقطة للتمييز وهو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة

---

(١) الفتوحات ج١: ٤٨، ٤٩.

(٢) نفسها.

(٣) الفتوحات ج١: ١٣١.

العبودية[١] ويقول: بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود[٢]، ويؤكد ابن عربي على هذا التمييز قائلا: لا تظن أن الوجود العيني في الظاهر عين الوجود الغيبي في الباطن حقيقة[٣].

أي إنهما متمايزان بحسب الحقيقة،عين بحسب الفعل والفاعل،ففي حال نقر به واحدا وفي الأعيان نجحده، ونحن لا ننظر إلى الحق ونعريه عن الخلق ولا ننظر إلى الخلق ونعريه عن الحق ومن ناحية الصلة الفاعلية التي يتصف بها الحق ويحتاجها الخلق ولا يتعري عنها[٤]، مع اليقين أن الصلة ليست ذاتية كما يقول محيي الدين أيضا على لسان الحق: أنت الأنا -أي النفس- وأنا أنا -المنزه- فلا تطلبني فيك فتتعنى ولا من خارج فلا تتهى، ولا تترك طلبي فتشقى، واطلبني حتى تلقاني فترقى، ولكن تأدب في طلبك، وميز بيني وبينك[٥].

وردد عبد الغني النابلسي ما جاء على لسان ابن عربي فباين بين الموجودين، بين القاهر والمقهور وبين الثريا والثرى فأنشد:

وأين الوجودان اللذان تباينا … ومن عز خلاق كذل خليقة

ويقول:

وخلف حجاب الكون ما أنت طالب … ومن لفظة المقهور يلزم قاهر

فيا ظاهرا في خلقه وهو باطن … وباطنا في أمره وهو ظاهر

---

(١) نفسها.

(٢) نفسها.

(٣) فصوص الحكم: ٧٥، ٧٨، ٩٨.

(٤) نفسها.

(٥) الفتوحات ج١: ٦٣.

وقال:

هيمان وأين الثريا والثرى ولقد لاح المؤثر لي من كوة لها أثر
وإن صفاء الماء أبدا ما يقابله ولا حلول ولا تغيير فاعتبر[1]

ودلل ابن عربي على صدق التفرقة بين وجود الحق ووجود الخلق بأدلة ذاتية وصفاتية ونقلية، أما الذاتية فإن وجود الحق مطلق أحد ووجود الخلق متغير مقيد محبوس بحكم استعداد المظهر أو المادة، وعين ذات الحق لا يربطها كون ولا تدركها عين ولا يحيط بها حد ولا يقيدها برهان[2] وعن الدليل الصفاتي يرى ابن عربي أن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء ومن هذه الغفلة تميز العبد من الحق[3]، أما النقلي ففسر قول الله سبحانه ﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] من حيث عينه ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ [الإخلاص: ٢] من حيث استنادنا إليه وهذه تفرقة، وصرح بكفر من قال: ﴿ لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ ﴾ [المائدة:٧٣] ولم يكفر من قال: رابع ثلاثة وذلك أنه سبحانه لو كان ثالث أو رابع أربعة على ما تواطأ عليه أهل اللسان، لكان من جنس الممكنات وهو سبحانه ليس من جنس الممكنات، فلا يقال إنه واحد منها بل هو واحد أبدا لكل كثرة أو جماعة ولا يدخل معها في الجنس فهو رابع ثلاثة فهو واحد. وخامس أربعة فهو واحد بالغا ما بلغ ذلك[4].

وبالتالي فإن الحق حق بالذات أبدا، والخلق خلق بالهيولى وحق بالفعل الإلهي، والعبد مهما وصل وتدرج من التجلي الصفاتي إلى الذاتي وتحقق بهما فلا يمكن أن

(١) ديوان الحقائق والرقائق للنابلسي مخطوط: ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٧.

(٢) الفتوحات ج٢: ٢٩٥: ٥٠٤: ٥٠٢: ٦٣٤: ٢٩٩.

(٣) فصوص الحكم: ٩١.

(٤) الفتوحات ج٢: ٢٨٥.

يصير ربا، والحق مهما قرب بفعله وسره من عبد يستحيل أن يكون عبدا، والنتيجة أن الرب رب دائما والعبد عبد دائما(١) لا يجتمعان في الذات أو الصفة ولا يفترقان من حيث حاجة العبد إلى ربه، أو من حيث النسبة اللازمة لإيجاد المخلوقات.

تلك النسبة المقتضية للإيجاد ليست عين الذات أو حقيقة الصفة القادرة الفاعلة، وإنما هي تعلق الصفة كما يسميه المتكلمون أو اعتبار كما هو عند الفلاسفة، والتعلق أو المناسبة والاعتبار ضروري لبعث الوجود في الممكنات أو العناية بها ومنحها أحكامها، كما أنها لازمة من ناحية التعرف على الله والبرهنة على وجوده ولولاها ما وصل دال إلى مدلول دليله أبدا[٢].

وما دامت الصلة بين الله واجب الوجود وبين الممكن على هذا النحو فإنها لا تستلزم ضرورة أن يكون الله من العالم[٣] وتنتفي المناسبة الذاتية بين الوجودين انتفاء باتا من كل وجه خشية أن يجوز على الحق ما يجوز للخلق أو تنتقل بعض صفات الممكن إلى الواجب والتي بها قد يصير الغني مفتقرا والواجب بالذات محتاجا لذا يصر ابن عربي والجيلي على إحالة أي وجه يجمع بين الممكن والواجب[٤].

وكما استحالت المناسبة بالذات من كل وجه فكذلك تنتفي المشاركة الذاتية والصفاتية على وجه الحقيقة من كل جهة لعدم وجود فصل مقوم يتميز به الحق عن الخلق، ويبقى للحق صفاته النفسية والمعنوية على ما يليق به كمالا وجلالا، كما يستمر الممكن على ما هو به ذاتا وصفة على النحو اللائق بعد عجزا

---

(١) نفسه ج١: ٢١٧: ٢٢٤: ٢٦٩: ٣٠٨: ج٢: ١٢٤.

(٢) نفسه ج١: ١١٩: ٣٣٠ ٤٩.

(٣) نفسه ج١: ١١٩: ٣٣٠ ٤٩.

(٤) نفسه ج١: ٥١: ١١٩: ٢٥٢: والإنسان الكامل: ج١: ١١.

وافتقارا، وإن كان ثم اشتراك في الصفات فهو لفظي لا حقيقي[1].

ولما كان الأمر كذلك وأنه يستحيل الاجتماع الذاتي أو المناسبة والاشتراك على حد ما علمنا فإن عفيف الدين التلمساني وعبد الغني النابلسي ركزا على نفي الحلول الذاتي مع قولهما بوحدة الوجود مما يصرفها إلى الواحدة الفعلية لا الذاتية ضرورة وبداهة[2]. أما المعية الواردة في الآيات [مثل الحديد: ٤] فإنها إعطاء كل شيء خلقه أو هدايته، والإحاطة [سورة فصلت: ٥٤] فهي علم وانكشاف، معية ذاتية ولا انكشافا بالامتزاج كما فسر ابن عربي[3].

وتسلمنا هذا الآراء إلى عكس ما يقوله دعاة الوحدة الذاتية ومن يتهم ابن عربي وأحزابه بذلك، وفوق هذا فإن أرباب هذه النظرات يضعون أيدينا بجلاء على تبرئتهم عندما نسمعهم ينزهون الحق عن المماثلة والتشبيه والمكان والتكييف وعن ملامسة ما أوجده ومجانبته ومواصلته ومفاصلته، لأنه كان ولا كون وهو للآن كما كان لا يتصل بكون ولا ينفصل عن كون، لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث ولا من صفات القدم[4]، ويقدسونه سبحانه عن الاقتراب الذاتي بالمسافة وعن الازدواج والتجسيم والتمثيل[5]، وبصفة عامة كل ما أدى إلى نقص الألوهية فهو مردود[6].

---

(١) نفسه ج١: ٤٨: ٣٤١: ٣٥٣: ٣٥٤. ج٢: ٨٤.
(٢) ديوان التلمساني مخطوط القصيدة التائية وديوان الحقائق للنابلسي: ٨، ٢٠ مخطوط.
(٣) الفتوحات ج١: ٢٣٨، ج٢: ١٥٦: ١٩٩.
(١) الفتوحات ج١: ١١٩، ١٢٢، ١٥٤، ج٢: ٧٥، ٢٨٠ وديوان ابن عربي، ٩٥ وشجرة الكون له أيضا، ٦ ومحاضرة الأبرار ج١: ١١٨.
(٢) الإنسان الكامل ج١: ٣، ٣٦، ج٢: ٤.
(٣) الفتوحات ج١: ٤٩: ٤٧.
(٤) نفسها.

ولأن ابن عربي كان يعاني من علماء عصره ومن جمودهم عن فهم آرائه أو رغبة البعض في البعد بالعامة والخاصة عن الأفكار لغنانا في العقيدة عنها ختم حديثه عن رأيه في التوحيد والمسائل الكلامية بإعلان عن عقيدته وشهادة حملها أعناق الناس وقلوبهم كي يهدئوا من حوله ولا يثوروا من بعده فقال هذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سئلها حيث كان[1].

والحق أنها أمانة ثقيلة تحتاج إلى جهد في الأداء وترو في الحكم، والله يعلم كم بذلنا في سبيل أدائها من عناء لنقف على جلية الحقيقة دون أن ننخدع بظاهرها أو نقتطع جزءها ونجعلها سندا في الحكم كما فعل الكثير من الباحثين، واعتقادي أن الرجل كان صادقا صاحب يقين وإيمان جريئا فيما يعتقد جسورا في استخدام اللفظ واسع الثقافة كثير الاستعارة والاستفادة من السابقين جيد الاقتباس عميق النظرة يجهد الباحث ولا يعطيه رأيه سهلا ميسرا، ونستطيع بشيء من الأناة أن نجد لأقواله دليلا من الكتاب والسنة، وكم كان يريحنا وهو يقدمه لنا في نثره أو شعره.

المشاكل المترتبة على وحدة الوجود

انتهينا إلى القول بأن الوجود واحد بالذات وواحد بالفعل وأنه ليس ثم موجد إلا الله سبحانه ووقفنا على حقيقة العينية، وبقي أن نتناول علاقة المظاهر المتعددة أو العالم الكثير بالوجود الواحد، وكيف وجدت الكثرة عن الواحد، وكيف أثر القول بوحدة الوجود على حرية العباد والإلزام الخلقي؟

ومما نوقظ الانتباه إليه أنه رغم أن الغزالي وهو على قمة الصوفية السنيين الباحثين النفسيين في عصره، وأن ابن عربي الذي تربع على كرسي المتصوفة الذين

مـــزجوا الأذواق بالفلسفة واهتم بمسائل الوجود اهتماما بالغا برز في كل نواحي نشـــاطه الذوقي والفكري إلا أنهما لم يقدما لنا حلولا متسقة في الوجود والحرية الإنســـانية مـــن جانب، ولم يصلا إلى نتائج يستريحان هما لها فضلا عن غيرهما، وأعلـــن كل منهما في ختام ما اطلع به وغلب عليه أنه فشل في التوصل إلى حل يقيني يريحه من الحيرة، ويخرجه من الريب، بعدما قاما بعملية تلفيق واسعة النطاق من جانب آخر.

وهذا حكم مسبق أو دعوى لا بد أن تقام عليها الشواهد والأدلة التي تجعلها مقبولـــة مصدقة وهو ما سنجليه أمام عين الباحثين في المسألتين السابقتين مبتدئين بمشكلة وجود العالم عن الواحد ذاتا وفعلا، ومبينين أن الغزالي وابن عربي وغيرهما سلكا مسلكين إزاء بحث تلك المشكلة: الأول إسلامي والآخر فلسفي.

المسلك الديني

أعني بهذا النمط أن الصوفية قد التزموا فيه إلى حد كبير بوجهة نظر الإسلام وكـــانوا أقـــرب إلى علماء الكلام من الفلاسفة، وقد سبق لنا القول أنهم قائلون بثبوت المعدوم وشيئيته موافقين في ذلك المعتزلة مخالفين الأشاعرة، وظهر مما سبق استقلال الحق سبحانه كاملا بالخلق والفعل والإيجاد، وإذا كان كذلك فعلى أي صورة خرج لنا هذا العالم الكثير المتغير عن الواحد سبحانه؟

يجيبـــنا الغزالي أولا أنه رغم اتصاف اللـــه سبحانه بالعلم والإحاطة والقدرة والإرادة إلا أنـــه لا يخلق الأشياء بلا جوهر قابل للوجود، والحكمة قاضية لكي يتجســـد الوجود ويتحرك ويرى أن يتوافر أساسان: قدرة فاعلة أو ذات موجودة ومـــادة أو طبـــيعة يتمثل فيها الوجود ويظهر بها، وأن فعل الحياة لابد لـــه من

جوهر وعرض [1].

وكـــرر ابن عربي هذه الفكرة، وبين أنه بدون القابل يكون الممكن كالمحال، وبدون القادر لا توجد عين،فلا يصح وجود المعلوم عن وحيد العين[2] والبداهة قاضية بأنه لا يكون أمر إلا عن أمرين ولا نتيجة إلا عن مقدمتين [3]. ولعل هذا هو السر في أن اللـــه ما ذكر الخلق مرة إلا وهو رديف ذات أو جوهر أو عرض، وقد جمع الكل في قولـــه سبحانه: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأنعـــــام:١] والســـماوات والأرض جوهـــر والظلمات والنور أعراض، والجميع القابل ليس قديما، وليس موجدا لنفسه بذاته، بل الفاعل الواحد سبحانه هو الذي خلق المادة المقابلة وبعث فيها الحياة المناسبة لها.

وإذا ثبـــت ضرورة الطرفين في عملية الخلق وأن أحدهما مالك غني والآخر فقير محتاج، وثبت أن المحتاج الممكن عبارة عن خلق ومادة أو طبيعة، فإن الشطر الأول وهو الخالق بالأمر الإلهي أو الحقيقة الكلية كما سماها ابن عربي إن اتصف بها الخالق كانت قديمة وإن تعلقت بالخلق كانت حادثة، والوجود الذي يخرج به الممكـــن من العدم إن نظرنا إليه باعتبار تعلقه بالعمل الأزلي كان قديما من تلك الجهة، وإن راعيناه ساعة التحامه بالشطر المادي القابل للوجود كان حادثا[4].

ومـــا دامـــت المـــادة القابلة حادثة والوجود المفاض عليها حادثا فالممكن

---

(١) الإحياء: ج٤: ٦: ٧٧.

(٢) الفتوحات ج١: ٦، ٣١٣، ج٢: ١٥٢.

(٣)نفسها.

(٤) الإحـــياء ج١: ٩٨: ٨٠ والفتوحات ج١: ٧، ٨٢، ٣٤١: ٢، ٤، ٥،: ٤٥: ٥٦ : ١٥٢: ٣١٣.

بشطريه حادث وبذا دان كل صوفي مثلما دان الغزالي وابن عربي[1] اللذان أكدا الحدوث كثيرا في كتبهما، كما أطلعانا على أن الإيجاد أو الاختراع أو الإبداع أو الخلـــق تفضل وجود وفيض وتجلي تخرج كلها عن حالة الصدور والعلية المنافيين مع اختيار الحق جل جلالـــه[2] وآيات البدء والإعادة أكثر من الإحصاء في هذا المقام [العنكبوت: ٢٠، السجدة: ٧،الأعراف: ٢٩، يونس : ٣٤] كما أن مادة التفضل في الخلق ودرجاته مشهورة معلومة، ولا مشيئة أو إرادة إلا لـــه تعالى.

واتصافه سبحانه بالغني يقطع العلية على فعلـــه لأن العلة تطلب معلولا كما يطلـــب المعلول علة والغني لا يتصف بالطلب، إذا فلا يصح أن يكون علة، ولو كـــان علة لارتبط ولو ارتبط لم يصح لـــه الكمال، وكذلك هو علة أفعالـــه لا علـــة لهـــا مـــن خارجها[3]، فإن قيل إنه ورد: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فالمعنى: لآمرهم بعبادتي لا لحاجتي إليهم[4].

وبالـــتالي فإيجاده للعالم محض امتنان لذات العالم لا لشيء آخر ولا يليق إلا ارتباط ممكن بواجب لذاته ارتباطا تنتفي فيه العلية والاحتياج من جهة الحق ويلزم العالم بقبول الإيجاد الإلهي، ويصيره غير قادر على رفض الوجود الممنوح لـــه لأن اللـــــه أحـــاط بكـــل شيء ومن أحاط اللـــه به فقد قبض عليه لا سبيل إلى الانفكاك عن إحاطته[5] أو إيجاده.

---

(١) المراجع السابقة نفسها.

(٢) الإحياء ج١: ٩٩ والأجوبة الغزالية: ١٧٣ والمضمون به على غير أهلـــه ١٤٧ ضمن مجموع والمعارج: ١٩١.

(٣) كتاب التجليات لابن عربي نقلا عن الكتاب التذكاري ٢٥٦، ٢٥٧والفتوحات ج٢: ٧٥: ٨٤: ٢٨١: ٣٠٦.

(٤) تفسير ابن كثير ج٧: ٤٠١.

(٥) الفتوحات ج٢: ٧١: ١٥٢: ٩٩١: ٤٠١.

وبعدما عرفنا ضرورة الطبيعة لوجود الممكن وأنه بجملته حادث ولا يستطيع رفض الوجود نكون قد وصلنا إلى السؤال المطروح: إلى أي ترجع الكثرة، ومن أي شيء ينشأ التغير؟ والحس شاهد على أن الحياة تمر يتدفق وأنها أجناس وأنواع وأفراد متغايرون واليقين مع هذا ثابت على أن وراء هذه الأعداد واحد بالذات، وكم ساق القرآن من آيات دالة على اختلاف المخلوقات وتعددها وكونها أثرا من آثار الله مما لا يخفى على كل ذي لب (انظر الآية ١٦٤ من سورة البقرة)[١].

(١) يجيب الصوفية على التساؤل بأن الله خلق بلا واسطة غير كلمة كن. وهم في هذا المسلك يجمعون على تلك الحقيقة، ويقرون بأنه سبحانه أوجد هذه الكثرة بذاته لا فرق بين صغيرها وكبيرها حقيرها وجليلها، وأودع في كل مخلوق حكمته التي قد تدق على أفهامنا وتستعصي أمام بصيرتنا، مما يجعل تقديرنا لحجم الموجود أو للدور الذي نيط به تقديرا يندر أن يكون ملائما لحكم الأشياء ومهامها على صفحة الحياة وبين تيارها المتكثر، وأسبق من أشار إلى ضعف التقدير البشري لإحكام الموجودات أبو طالب المكي حين علق على قوله سبحانه: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل:٨٨] بقوله: الصنع الباطن أتقن من الصنع الظاهر فقد نرى الشيء تافها في نظرنا ولكن يدق علينا حكمته وتخفى إشارته[٢]، فلا يجوز أن نظن أن الله يلحقه نسبة من مهايا المخلوقات الرديئة لما قاله المكي من جهة ولما علله العاملي من أن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفا ثابتا لها في أنفسها، ولكن كل طبيعة لها ملاءمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض

(١) وانظر مادة خلق في القرآن (المعجم المفهرس) ٢٤١.

(٢) قوت القلوب ج٢: ١٠.

الآخر وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعين فأيهما غلب ظهر حكمه.

وأيضا فإن ما طرأ من النقص يرجع إلى أحكام التعين والتنزل، والملاءمة والمنافرة والطرو الناشئ من التعين يتنزه المطلق عنه وتبقى الأشياء جميعها حسنة وغير حسنة بالنسبة إلى المطلق على السوية لا يلحقه منها زوال حسن أو شين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ولأن درجة الحصول والاتصاف بالتفاوت من شأن الذي طبع على الإمكان والحدوث[1].

(٢) وظل الحال على تلك النظرة حتى جاء الغزالي، وابن عربي فنظروا إلى مسألة الوجود بعين دينية وأخرى طبيعية، الأولى تجل وتقدس الفاعل والثانية تضع القابل في اعتبارها وتجعل لاستعداده دخلا أدنى في اتصاف الممكن بالوجود دخلا يميزه أو يفرقه عن الذات التي تحتاج إلى شيء غير نفسها في وجودها.

وأمام تلك النظرة الاثنينية وقف الغزالي أولا يفكر ويضع الموجود الذاتي الواحد نصب عينه دون أن يهمل القوابل والمواد وما تستلزمه من أسباب وسنن، وتجعل الإبداع والخلق ثم العناية خاضعة للحكمة لا للصدفة، وكذا الترابط والاتساق الذي يجب أن تكون عليه مخلوقات العليم الخبير كما تحفظ النظام لهذا الكون الفسيح مع ما فيه من عوالم علوية وسفلية أحكمت أواصر الصلة بينهما، لذا خرج علينا بفكرة الترتيب التي أفصح عنها في ثنايا الجزء الرابع من كتابه الإحياء، وبين أن بعض هذه المخلوقات يترتب على بعض ترتيبا جرت به سنة الله في خلقه ولن نجد لسنة الله تبديلا[2].

---

(١) رسالة وحدة الوجود للعاملي: ٣٠٨، ٣٠٩ ضمن مجموع.

(٢) الإحياء: ٦٥٢، ٧٧: ٢٢٠.

والمعنى أن بعض المخلوقات شرط لبعض شرطية استعداد وتأهل لقبول كل فعل مناسب لها لا بمعنى أن بعض الأفعال الشرطية تؤثر في الأشياء المشروطة، بل الذي رتب هذه الشروط في قضائه أزلا واخترع الأشياء طبقا لها هو الله سبحانه. وكان ترتيبها في العلم ترتيبا كليا لا يتغير وظهورها بالتفصيل مقدر بقدر لا يتعداها[1] ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴾ [القمر:٥٠] وتغيير الترتيب محال لمناقضته لفعل الحكيم.

دور الترتيب بين الموجودات يظهر في إعداد المحل لقبول الوصف حتى إذا ما استعد حصل ذلك الوصف من الوجود الإلهي والقدرة الأزلية بلا توليد بعض الموجودات من بعض فإن القول بهذا جهل محض[2]، وبذا أبرز الغزالي ما جاء في القرآن من بيان السنن السارية في الكون التي لا تتبدل ولا تتحول كما أبرز فكرة القضاء والقدر وكيف كانت الأشياء مجملة في العلم الإلهي ثم فصلت بالخلق والتكوين، وهذا مسلك لا غبار عليه في فيض الكثرة عن الحق الواحد.

(٣) ثم تلقف ابن عربي فكرة الإجمال والتفصيل من الغزالي ونادى بها وقال: إن الإجمال عين التفصيل والتفصيل مظاهر العين الذاتية الواحدة وآثارها. وأحال فكرة الترتيب عند الغزالي إلى فكرة النسب في الأسماء الإلهية مستعيرا لها هي الأخرى من قولة عبد الله بن عباس «في كل شيء اسم حرف من أسمائه، فاسم كل شيء من اسمه فإنما أنت بين أسمائه وصفاته ناطقا بقدرته وظاهرا بحكمته ظهر بصفاته وبطن بذاته حجب الذات بالصفات، وحجب الصفات بالأفعال، وكشف العلم بالإرادة وأظهر الإرادة بالحركات، وأخفى الصنع والصنيعة، وأظهر الصنعة بالإرادة فهو باطن في غيبه وظاهر في حكمته

---

(١) نفسه.

(٢) الإحياء: ٦٢٥، ٧٧، ٢٢٠.

وقدرته ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١][١].

وعند التدقيق في آراء ابن عربي إزاء هذه النقطة نجد أنها لم تخرج عن ظاهر قول ابن عباس إلا من ناحية التفصيل، ومراعاة الطبيعة المستعدة للوجود. ومحاولة تفهم الشئون الوجودية والأحكام والصفات تفهما يشمل جميع الأطراف وعلى رأسها الحق سبحانه، ومقدار الدور الذي تلعبه الأعيان وما يبرز عنها من مهايا في تكوين المظاهر وتكثرها، لأنه من حيث الذات الإلهية فحسب أو من حيث الظاهر والفاعل فهو واحد لا تركيب فيه ولا تكثر، ولو بقي الحق كما كان في الأزل لبقي الوجود واحدا على ما هو عليه في الذات والفعل ولما تكثرت أفعاله وشئونه، حيث لا ينظر إليها متعددة إلا حينما تتوجه خارج الذات.

ولا يعقل بداهة أن تتوجه إلا إلى أعيان وهيول ومن هذه الوجهة نحكم بأن المظاهر تعددت من حيث أعيانها لا من حيث الظاهر فيها[٢] ولكن هذا التعدد من تلك الجهة اعتباري فقط وظاهري إذا تأكدنا أن الأعيان لا تستطيع منح نفسها التعدد بذاتها، وإنما هي كالإناء يلون ما بداخله، أو كالزجاجة تظهر الضوء المنعكس عليه حسب لونها كما قال النابلسي:

فكنت كماء لونه من إنائه به   وكالشمس تبدي خضرة بالزجاجة[٣]

فمن وقف عند الإناء حكم بأن الإناء أزرق أو أحمر أو أخضر، وكذا الضوء مع الزجاج، ومن رفع رأسه عن العين والمادة ورجع إلى الأصل وجد الماء أو الشمس واحدا، أي إن التكثر بحسب الأعيان وهم لا حقيقة،أما حينما نعود إلى الواحد نجده واحدا بالذات والأمر في حقيقة الأحدية، وهو أيضا يوصف بأنه

(١) قوت القلوب ج٢: ١٠ وفتوح الغيب للجيلاني ١٥٧، ١٥٨.
(٢) الفتوحات ج٢: ٩٢: ١٢٣.
(٣) ديوان الحقائق مخطوط: ١٧.

مالك الملك (آل عمران ٢٦) ولا معنى لهذه الملكية إلا تصرفه فيه على ما يشاء، وتنوع الحالات التي العالم عليها هو تصرف الحق فيه على حكم ما يريد[1].

كما أنه لا معنى لقوله سبحانه: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[الحجر:٢١] وقوله: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الحجر:٨٦] وقوله: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [طه: ٥٠] ﴿ إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾[طه:٩٨]. إلا أنه له في كل نفس إنشاء جديد ومع كل ذرة في الخلق تقدير تقبله، وهو خلاق على الدوام، وتجدد الخلق الدائم الموجب للتغير هو مراقبة الله لخلقه وحفظه له وهو الشئون التي عبر عنها في كتابه: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ [الرحمن: ٢٩].

وإعطاء كل شيء خلقه معناه أنه خلق كل شيء على ما هو عليه ذلك الشيء في ذاته ولوازمه وأعراضه التي لا تتبدل ولا تتحول، وهو معنى السعة العلمية المتصف بها الخالق، وطبقا لهذه النصوص ورأي ابن عربي فيها فإن في تلك الآثار والتراكيب والتكثر والآيات والدلالات أمور مختلة ترجع إلى الألوهية بنسبها وإضافتها فهي التي خلقت وأعطت كل موجود أمرا إلهيا يميزه عن غيره، وفصلت بين الصور بحكم النسبة الإحاطية الحقيقية[2] كما أغرم هذا الصوفي بفكرة الواحد المنبث في المعدودات المكون للحقائق العددية المتمايزة فيما بينها والتي تختلف حقائقها الجزئية عن حقيقته الجامعة الكلية لكنه مع هذا الاختلاف سار في حقيقة وهو عينها الفردية ولا يمكن أن تستغني عنه لتوقفها عليه في

---

(١) الفتوحات ج١: ٥١: ٢٣٩: ٢٦٩. ج٢: ٦٠: ٧٩: ٨١: ٨٢: ٩٢: ٢٨٠.

(١) نفسها.

تكوينها[1] وينشد النابلسي أيضا:

وجميع الشئون تظهر عنه وعليه في العالمين المدار[2]

فالذات الإلهية هي الفاعلة والحافظة والمراقبة للمخلوقات وكل شأن منها، والكثرة عائدة إلى تقديرها وتدبيرها بلا واسطة سوى الكلمة النابعة من الإرادة المتصفة بها الذات، وإذا ورد على لسان ابن عربي ما يوهم كون الأسماء مؤثرة في الشئون والحقائق الكونية[3].

فإنه يجب أن يفهم على ضوء ما صرح به في نصوص كثيرة تدل على أن الأسماء نسب، وما هي إلا دلالات الأفعال والأوامر والترتيبات الإلهية، وهي عين المسمى، وكلها أمور ترجع إلى العين الواحدة التي منها البدء وإليها الانتهاء وهي التي حددت وأظهرت المقادير ونفذت الحكم والقضاء وأظهرت العلو والسفل والمختلفات والمتقابلات وأصناف الموجودات وأجناسها وأنواعها وأشخاصها وأحوالها فتميزت الأشكال فيها، وظهرت أسماء الحق، وكان لها الآثار فيما ظهرت في الوجود غيرة أن تنسب تلك الآثار لأعيان الممكنات..... وإذا كانت الآثار للأسماء الإلهية والأسماء هي المسمى فما في الوجود إلا الله فهو الحاكم وهو القابل[4].

وهكذا كانت الذات وراء الأسماء والأسماء وراء الحركات كما جاء في نص

---

(١) انظر الفصوص: ٦٥- ٦٨، ٩٤ والفتوحات ج١: ٣٣٠، ج٢: ٨٨: ٢٨٤- ٢٨٥.

(٢) ديوان الحقائق: مخطوط: ١٠.

(٣) وإذا أسند ابن عربي إلى الأسماء فإن الرسول كان يدعو عند النوم «باسمك اللهم أموت وأحيا» إرشاد الساري ج٩: ٢٠١، ٤٤٦، ٤٤٧.

(٤) الفتوحات ج١: ١٢٨- ١٣٠، ج٢: ٨٨: ٩١- ٩٢: ١٤٥: ١٦٣: ٢٥٨: ٢٨٦. وفصوص الحكم ٤، ٤٦.

ابن عباس مما يؤيد وجهة نظرنا أن كثيرا من أفكار الوجود قد سبق بها ابن عربي، وقبل أن نودع وقفتنا مع الصوفية في هذا المسلك لابد أن نحمد لهم هذا الفهم لمطابقته للنصوص القرآنية وبعده عن روح الفلسفة وألفاظها.

كما لا يخفى علينا أن ابن عربي وهو يتكلم باللسان المسلم فند الفكرة الفلسفية القائلة: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وقال: إن هذا المبدأ يصح في حكم العقل وطوره ولكنه لا يجوز مع أحدية الحق التي لا تدخل تحت الحكم، كيف يدخل تحت الحكم من خلق الحكم والحاكم لا إله إلا هو العزيز الحكيم[1].

ولو أن الغزالي وابن عربي وقفا عند التسليم بالتفسيرات الدينية للوجود كما هو الحال في أقوالهم السابقة لسلموا من الحيرة والتردد، ولعلموا أن العقل عاجز عن إدراك الوجود كما هو عليه، ولكنهم سلكوا مسلكا عقليا عجيبا نقضوا فيه ما نسجوه، وهدموا ما شيدوه وأداهم ترددهم بين التسليم بالدين ووجهة نظره وبين الخوض في الوجود بالعقل إلى الحيرة كما سنبين.

المسلك الثاني

(١) اتجه ابن عربي إلى تبني وجهة نظر الفلاسفة في مسألة الوجود مخلفا وراءه كل ما قاله في المسلك الأول من التزام برأي الإسلام، كما شارك الغزالي الفلاسفة في بعض المواقف دون بعضها، وأول ما نقضه ابن عربي من بنائه السابق فكرت العلاقة بين الله والعالم حيث هدم مبدأ الشرطية لأن الشرط لا يطلب المشروط لذاته، ولجواز تخلف المشروط عن الشرط ضرورة أنا لا نقول في المشروط يكون ولا بد وإنما نقول إذا كان فلا بد من وجود شرطه المصحح لوجوده، تمسك بمبدأ العلية لكون العلة تطلب المعلول لذاتها ولأن

---

(١) الفتوحات ج٢: ٤٠.

المعلـــول لا يتخلف عن العلة ولا يلزم مساوقة المعلول علته في جميع المراتب، فالعلـــة مـــتقدمة عـــلى معلولها بالرتبة لا بالزمان لأنه من جملة المخلوقات وحكمـــه كحكمها إن كان أمرا وجوديا وإن كان نسبة فحدوثه بحدوث المعلول، وتلك هي وجهة الفلاسفة كما جاء في الإشارات لابن سينا وكما بينه الغزالي على لسانهم في معراج السالكين(١).

وأفكار كهذه تحتاج إلى وقفتين: وقفة إبطال ووقفة إلزام، أما الإبطال فإنه لا حجة لابن عربي وغيره في التمسك بالمبدأ القائل: يستحيل أن يصدر حادث عن قـــديم حدوثا لا واسطة له؛ خشية إحداث صفة في ذات الحق تقتضي الإحداث وذلـــك يلـــزم السؤال بلم فيقال: لم خص هذا الوقت دون غيره؟ أو يحال الأمر على فقد آلة ووجودها، ويبطل أن يكون بإرادة حادثة إذ الحادث لا يحل بالقديم لأنـــه تعـــالى لم يزل عالما ومقتض العلم إيجاد الخلق في المبدأ الذي أوجدهم فيه وذلـــك راجع إلى إظهار الفعل، كما أنه ليس من شرط العالم إذا كان قادرا أن يلازم المعلوم والمقدور. والباري تعالى لا يقال لـــه لم فيسقط ما موهوا به. وتغير المعلوم لا يوجد تغيرا في علم العالم(٢).

ويـــبطل تسوية ابن عربي بين موقف المتكلمين القائلين بسبق الممكن في علم اللـــه وعدم تخلفه عما ثبت في العلم وبين موقف الحكماء السابق في العلية، لأن المتكـــلمين أثبـــتوا الحدوث صراحة وفرقوا بين سبق العلم ووجود المعلوم وتعلق العـــالم بإيجاد المعلوم في وقته،كما أنه لا ينفع ابن عربي ما فرق به في نوع العلية حيث اعتبرها العلم بينما اعتبر الحكماء الذات لأنا نقول: إن كان علم اللـــه علة الممكـــن فهـــل يتأخر المعلول عن العلة أم لا؟ إن قال يتأخر فقد عاد إلى العلاقة

(١) الإشارات: ٧١: ٧٥ والمعراج: ٢٥٠، ٢٥٣ وانظر الفتوحات ج١: ٣٤١.
(٢) معراج السالكين المعراج الثالث: والأربعين في أصول الدين ١٦.

الشرطية وإن قال لا يتأخر فقد قال بما يشبه العلاقة الذاتية عند الحكماء بلا فرق، خاصـة وأنه يرى أن العلم عين الذات، وهذا علاوة على تناقضه حين نفي العلية في المسلك الأول.

ويلزم ابن عربي ما يلزم الحكماء من قدم العالم [1] ضرورة عدم تأخر المعلول عن العلة كما يلزم الجميع عدم فنائه لاستحالة فناء المعلول لعلة باقية دائمة، وهذا كلـه يخالف ما جاء في القرآن من إثبات الخيرة للـه وإثبات البدء والإفناء مما هـو أوضح من ذكره هنا. ولقد افترق الغزالي عن ابن عربي والحكماء في يتلك المسألة وسار مع المتكلمين.

(٢) والقول بالعلية والقدم يترتب عليه أن العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد، فلا بد من وسطاء بين الواحد القديم والكثرة المشاهدة في هذا العالم، ويـردد مـا قالـه الفلاسفة الإغريقيين خاصة أفلوطين وما جاء في العقائد الفارسـية القديمة، ويمزج الدين بالفلسفة مزجا مشوشا لا قيمة لـه في نظر العقـل بـل الدين، وينكر هنا صدور الكثرة والأجسام الطبيعية عن الحق سبحانه بل يتخبط فيقول: إن أول ما صدر عن اللـه هو الحقيقة المحمدية أو العقـل الأول الذي هو القلم أو أحد الملائكة الكروبيين ثم عن العقل الأول انبعثت النفس الكلية أو اللوح.

وقـد حوت جانبا علميا لكل الصور والمعارف وجانبا عمليا لكل الأفلاك والجسـوم وعـنها اندلعت الكثرة ابتداء من نفوس الأفلاك إلى الجسم الكلي ثم الجسم الطبيعي إلى آخر هذا الهراء الذي بثه في مواضع متعددة من الفتوحات [2]

---

(١) وقدصرح بالقدم في الجزء الأول من الفتوحات:١٥٤.

(٢) الفتوحات ج١: ١٢٠: ١٢١: ١٧٧: ١٨١: ١٩٢: ١٩٣.

وهـــو يقدم لنا وجودا ممزوجا بالأساطير والفلسفات المختلفة من شرقية وغربية عـــلى شـــكل تلفيق لا توفيق، وكثيرا ما ينسى الفعل الاختياري للـــه في الكون فيقول بالتوليد الانبعاثي والطبيعي والصناعي والقهري.[1]

وقـــد يوكـــل وسطاء في الخلق والتصريف من بين العارفين كل لـــه عمل يناســـبه حسب رتبة الولاية من قطب إلى وتد إلى بدل إلى نجيب إلى آخره[2]. مما يخـــرج كـــل هذا عن حد الأدلة التي سقناها في المسلك الأول تثبت انفراد الحق بـــالخلق والتصـــريف دون أي ند من الغير والسوى،ومن العجيب حقا أن نرى الغـــزالي يتحدث عن العقل ثم النفس الكلية ثم النفس الطبيعية[3] مما يجعلنا نقر مع البعض أنه شرب الفلسفة و لم يستطع أن يتقيأها هو الآخر.

وقد يقول قائل: إن النبي حينما سألـــه عامر العقيلي: أين كان ربنا قبل أن يخلـــق السماوات والأرض؟ قال: **كان في عماء ما فوقه هواء ثم كان عرشه على المـــاء**[4] فقـــد أقر المبادئ وأقر ما سماه ابن عربي بالحقيقة الكلية التي لا توصف بـــالعدم ولا بالوجود وهو العماء، وأضاف ابن عباس على هذه المبادئ أن اللـــه خلق بعد العرش القلم ثم اللوح وكتب كل ما هو كائن.

وقـــال القسطلاني إن هذا هو رأي الجمهور إلا أن المستقر عليه أنه ما من أحـــد قـــال إن أيا من المبادئ انبعث عن الآخر أو فاض عنه، و لم تعط الأخبار الـــواردة في هذا الشأن سوى التسلسل في الخلق واحدا تلو الآخر دون أن تدلنا

---

(١) نفسه ج١: ١٢: ٣٥٨.

(٢) نفسه ج٢: ٦، ٧، ٩، ١٠، ١٦، ١٨، ٢٠.

(٣) معارج القدس ١٩٨: ١٩٩.

(٤) إرشاد الساري شرح البخاري: ج٥: ٢٧٩ قال الترمذي حسن.

على أن واحدا من هذه المخلوقات الأولى كان لــه فيض الصدور على غيره مما تحته من الموجودات.

وعــلاوة على ذلك فإنها شاهدة على أن اللـــه خلق كل واحد منها خلقا مستقلا عن الآخر مما يقطع إسناد الكثرة للـــه في الخلق.

(٣) ويبدو أن هذا الاضطراب والتناقض الذي وقع فيه ابن عربي من ناحية ولعدم اقتــناعه بمــا ساق من حلول لمشكلة الوجود من ناحية أخرى أسلمه هذا كلـــه إلى الحيرة والتردد في تلك المسألة واعترف في نهاية المطاف أن علم الاقتدار الإلهي بالإيجاد مسألة خلاف بين أهل الحقائق من أصحابنا[١]، وقرر أنــه لــيس في العلم الإلهي مسألة أغمض من هذه المسألة[٢]، وعلل سبب الغمــوض والحــيرة بأن اللــه لم يطلعنا على سر الكيفيات المذكورة، وما أشهدنا كيفية خلق السماوات والأرض، وأمرنا أن نتخذها عبرة ودلالة فقط وندع علم التكييف والتصريف إلى الخالق المدبر جل جلاله[٣].

قال سبحانه: ﴿ مَآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الكهــف:٥١]، ومعنى هذا أن ابن عربي سقط في النهاية معترفا بعظم المشكلة فوق المســتوى البشــري، وليته راجع ما كتب إذا لمحى الكثير من صفحات كتبه التي دون فــيها خــرافات مــا عليها مزيد، وعاد هذا المتصوف إلى رحاب التسليم والــتفويض الذي صرح بضرورته المكي إذ قال: فللعارف في المتوكل من الصنع الــباطن شــهادة هو قائم بها، ولــه في الحكمة الظاهرة على شرع وتسليم اسم

---

(١) الفتوحات ج١: ٢٠٥: ٢٥٤: ج٢: ٢٨٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

ورسم وهو عامل به، وهذه هي شهادة التوحيد في عبادة التفضيل وهو مقام العلماء الربانيين[1].

وأظننا نصدق ما قلته في البداية أنهم لهذا الاضطراب لم يقدموا لنا حلا مرضيا اللهم إلا إذا اعتبرنا ما قالوه في المسلك الأول وغضضنا النظر عن هراء المسلك الثاني فإننا نستريح كثيرا لمطابقة الأول للكتاب والسنة، وإن ظل الثاني يؤرقنا ويزعزع ثقتنا.

(٤) كما انتهى ابن عربي في نهاية المطاف الذي حاول فيه تفسير الوجود بالحيرة وجهل كيفية الإيجاد. فإنه في مسألة القضاء قرر أن الأشياء علمت أزلا على ما وجدت عليه، كما قدر بدءها وأحكامها وزمان فنائها، لتعود إلى حالة العدم من جديد وإلى الثبوت في العلم أبدا على ما كانت عليه، وما دام الحال كذلك فإن الهلاك في قوله سبحانه: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [القصص:٨٨] منصب على المحل القابل للوجود الذي هو عين الممكن لا على الظاهر في تلك العين، لأن الممكن يقبل الموجود بذاته ويقبل العدم بذاته، وقبوله للأمرين ذاتي لا يفارقه، فمن المحال زوال حكم العدم عن هذه العين الممكنة سواء اتصفت بالوجود أو لم تتصف به[2].

وظهور الحق بفعله في هذا الممكن لا يقلبه من الإمكان إلى الوجوب الذاتي، بل يبقيه على طبيعة إمكانه، ويقتصر فعل الله للممكنات ومنحها الوجود على إعطائها الحياة دون أن يستحيل ما هو بالذات، فلا يتأثر الواجب

---

(١) قوت القلوب ج٢: ١٠.

(٢) الفتوحات ج٢: ١٣١: ١٢٤.

بتغير وتكثر الممكن ولا يصير الأخير واجبا بالذات مكتسبا لوجوب الوجود من الفاعل والواجب بل الذوات على حقيقتها، والفعل نسبة تمنح وترفع، وعند منحها يوجد الشيء وعند رفعها ينعدم الشيء.

وكما أننا نشاهد الأشياء تولد أو تنبت فنعلم وجودها بآثار الحركة دون كيفية ذلك الإيجاد فكذلك نحن نشاهد الأشياء تعود إلى الهزال والضعف والفناء دون أن ندري حقيقة كيفية الإعدام، وحقا رأى سيدنا إبراهيم الطيور الممزقة تطير من جديد وهذا أثر لا كيفية كما شاهد بنو إسرائيل القتيل يقوم ويخبر عن القاتل كما اطلع عيسى على الميت يقوم ولم يدر أي منهم الكيفية اللهم إلا الأثر والحركة فقط، ومن هنا يهتف ابن عربي: فالحق الوجود والضلال الحيرة في النسبة[1]، أي أنه عاد إلى جهل النسبة في طرفي الإيجاد والإعدام على السواء.

(٥) ونود في نهاية هذا المسلك أن نلمع إلى حقائق لا تغيب عن أذهان الباحثين، تلكم هي التشابه الواضح بين فلسفة الأعداد عند الفيثاغوريين وفلسفة الواحد عند أفلوطين وبين رأي ابن عربي في الواحد وجعله العالم مجموعات من الأعداد، إلا أنه يتميز عما قاله الفيثاغوريون من جهة التفرقة بين الواحد وحقائق الممكنات الكثيرة المتغيرة وهم لا يفرقون بينهما إلا في الذهن فقط.

ويتشابه أيضا قول بعض الصوفية مع إقليدس المغياري في زعمه أن الوجود يتسمى بأسماء كثيرة يطلق عليها الله أو العناية أو العقل، وابن عربي وأمثاله قائلون بأن الأفعال نسب الحضرات الأسمائية والصفاتية، ولكنهم يختلفون عن

(١) الفتوحات ج٢: ١٣١: ١٢٤.

إقليدس في أنهم يرون أن الله ليس هو العقل بل هو فوق الوجود ليس عين المهايا كما هو الحال عند هذا الفيلسوف بل الوجود نسبة من الموجد والمهية خاضعة للقابل والمستعد.

وتختلف صور الموجودات وأحكامها التي منحها الله لها عن المعاني والمثل الأفلاطونية من حيث إن الوجود والأحكام عند الصوفية ثابتة في العلم الإلهي خارج عقولنا والمثل مستقرة فينا لا خارجة عن عقولنا.

كما اختلف رجال المسلك الفلسفي عن أفلاطون حين قرر أن الخير من مثال الجمال المطلق والشر ليس صنع الله، بينما يرى الصوفية أن الكل من الله وينسب الأخير إلى النفس تأدبا، والعالم عند فيلسوف اليونان الروحي قديم لا تصيبه شيخوخة، وهذا هو الذي يلزم لقوله بالعلية، كما يتشابه مع أفلاطون وأفلوطين في قولهما بمراحل الصدور من العقل الأول إلى نفوس الأفلاك وإن اختلف مع أولهما حيث لم يقل بالتناسخ كما قال أفلاطون، كما افترق عن الثاني الذي لم يجعل للمبدأ الأول إدراكا وإرادة، وحيث جعل الواحد ومعلولاته من جنس واحد، وتبرأ ابن عربي من هذا.

وأيضا ردد فكرتي النور والظلمة الدالين على الوجود والعدم كما هو عند الفارسيين مما يجعلنا نقول: إن التشابه بين المسلك الثاني وما كان عليه الفلاسفة الروحيين واضح، وأنه كان يظهر في صورة لفظية فقط حينا وفي صورة حقيقية حينا آخر. وأن التشابه يبتدئ من نقطة تجرد الفلسفة الإغريقية عن المادية لتقترب من الروحية.

الوحدة وأفعال العباد

تلك هي المشكلة الثانية التي تأتي نتيجة القول بوحدة الوجود أو الفعل، إذ الاتجاه إلى وحدة المشيئة والاختيار والفعل والإيجاد يفقد الكائنات كل حركة من نفسها، ويسلب الحرية التي هي مناط الثواب والعقاب والإلزام الخلقي ويعسر مع وحدة الفعل أن نجد مكانًا لائقًا لتدبير الإنسان وتصرفه الاختياري.

ولا بد من العلم بأن للعقل البشري حدوده وإمكانياته، وأن هناك بعض المشاكل التي تفوق قدرته، وعندما يقذف بنفسه في خضمها إنما يبحث في المجهول، ويسري في ليل مظلم بلا حاد ولا هاد، ومن بين تلك المشاكل وعلى رأسها مشكلة الوجود وأفعال العباد والقضاء والقدر، وإذا رأينا الصوفية في المسلك الأول كانوا أقرب إلى الصواب لظهور نزعة التسليم على حين بعدوا في الثاني لامتطاء العقل وتخبطه، فإننا هنا في مشكلة الحرية الإنسانية نجدهم لا ينفكون عن التخبط والعجز عن محاولة الكشف الصريح لجذور المشكلة، ويدورون بين الجبر والاختيار، ثم يسلمهم الغموض إلى الحيرة.

(١) برزت ألفاظ الجبر والتسخير والقهر في أقوال الغزالي أكثر من الكسب حيث بيَّن أن الحركة تتم بعد علم أو معرفة، وميل أو إرادة وقدرة والكل من خلق الله وفعله. والله خلقكم وما تعلمون[1] وظهور الأربعة على عبد تسيير تحت قهر التقدير، وكل واحدة تخضع للتي تعلوها، ومن أجل هذا فالعبد مضطر إلى الاختيار ومسخر لا استقلال له عن فعل الله وانفراده به دون ما سواه[2] واختيار العبيد يتناف مع أحدية المشئية كما يرى ابن عربي موافقًا الغزالي.

وقد توافقت جبرية الغزالي مع آراء الأشاعرة الرامية إلى أن الله خلق العبد

---

(١) الإحياء ج٣: ٢٧٧ ج٤: ٦٢٥: ٢١٣: ٢٢٠ والأربعين ٢٥٨: ٢٢٧.

(٢) نفسها.

وأفعالـــه و لم يستطع أن يقدم لنا تفسيرا مقبولا للجبرية يدع للإنسان التحرك في إطارها على عكس ما فعل ابن عربي الذي عبر الجبرية المحضة حين حدثنا عنها في شجرة الكون، وذكر أن المهديين من أصابهم رش النور بعد الخروج من العدم أو شـــهدوا كاف الكمالية ونون المعرفة[1]، والضالين من لم يصبهم النور أو شهدوا كـــاف الكفـــرية[2]، إلى جبرية من نوع جديد ينفذ العبد منها ما ثبت في العلم الأزلي ويتقلب بين صور هذا الثبوت.

إذا ســـألناه هل كانت القوانين الأزلية التي يقوم العباد بتنفيذها فرض العلم والقـــدرة الغالبة على العباد؟ إن كان الحال كذلك فما ذنب العباد وقد فرضت علـــيهم أفعالهم فرضا من رب يملك القهر والغلبة ولا يستطيع العبد من ذلك دفع ما قدر عليه أو سيق إلى تطبيقه؟

يرد ابن عربي على هذا التساؤل بأن اللـــه أثبت في علمه الأزلي ما ستكون عليه المخلوقات وما يصدر من العبيد، وبالتالي فإن ما ولج في الأرض هو عين ما نـــزل إلـــيها، وما سجل على العبد إلا ما هو مستكن في عينه فلا يعود على العباد من الحق إلا مقتضى أحوالهم[3]، وما أعطاه أي العبد الخير سواه، ولا أعطاه ضد الخير غيره بل هو منعم ذاته ومعذبها، فلا يذمن إلا نفسه فللـــه الحجة البالغة في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم[4].

فالعبد إذا يطبق ما يتناسب مع استعداده وقبولـــه ومحلـــه، والذي قد سجل

(١) شجرة الكون: ٣،٢، ٤، ٨.

(٢) نفسه.

(٣) انظر في هذا الفصوص: ١٠٥، ١٠٦، ١٦١، ١٦٣: ٩٤: ٩٥.

(٤) نفسه.

عليه بحكم أن اللـــه يعلم الأشياء على ما هي عليه، وأيضا فالعبد خاضع لأحكام عينه خاصة دون أن تفرض عليه الأحكام فرضا من الله.

(٢) ولم يقف كل من الغزالي وابن عربي عند حد الجبرية وإنما تعدياها إلى الكسب حيـــث قرر كل منهما أن الأفعال لها جهتان جهة كونها من اللـــه فعلا وخلقا وتقديرا ولا حيلة للعبد فيها من تلك الجهة، والوجه الثاني كونها وصفا للعبد أو منســـوبة إليه أو لها نوع تعلق به، وهي من تلك الناحية مكسوبة للعبد، وعليها يـــثاب أو يعاقب وهو محل لها، وعلى هذين الاعتبارين فمعنى كونه مجبورا أن جمـــيع ذلـــك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارا أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا[1].

والباحث في أقوال الغزالي وابن عربي يتأكد لديه أن الغزالي اقترب من الجبرية أكثر من ابن عربي لما قلناه في النقطة السابقة ولأنه لم يعط لنا تفسيرا لمعنى النسبة التي في الفعل للعبد وقد خالف الأشعرية حيث قالوا بأن الكسب مبني: على الميل وحكـــم بـــأن الميل مخلوق، أي إنه نسف كل صلة بين العبد والفعل، حتى تلك النسبة أو التعلق الذي صرح بالكسب في جانبه إذا أردفها هي الأخرى بالجبر و لم يجعل لها نوعا أدنى من الحرية بل العبد بصفته محلا للفعل لا شيء.

وجمـــيع ما منه حاصل فيه لا به والإرادة والحكم مجبور عليهما، إذا لم يبق شيء للعبد سوى أنه مقهور عند الغزالي حتى في صفة كسبه.

أمـــا ابن عربي فوقف عند الوجهين لاعتراف القرآن بهما حيث حث القرآن وطالـــب المؤمنين بالعمل كما أسند لهم الكسب في كثير من الآيات بينما جعل

---

(١) الإحـــياء ج١: ٩٨ ج٤ ٧٧: وروضة الطالبين ١٠١: ١٢٦: ١٢٩: وانظر الفتوحات ج١: ٥١: ٢٢٧: ٢٣٠: ج٢ ٦٧٦ والفصوص: ١٠٣.

المشئية لله والهداية والإضلال منه سبحانه مما لا يخفى قال سبحانه: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا ﴾ [البقرة: ١٥٩].

وقال: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقال: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ٥٤] وهي تسند الأفعال إلى العبد.

كما أن رسول الله دخل على فاطمة ابنته رضي الله عنها وزوجها فقال لهما: **ألا تصليان؟** فقال علي: يا رسول الله أنفسنا بيد الله فإذا أراد أن يبعثنا فانصرف حين قلنا ذلك ولم يرجع إلي شيئا كما تقول السيدة فاطمة. قالت: ثم سمعته وهو مول يضرب فخذه وهو يقول ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [الكهف: ٥٤][1] إنكارا للاتكال على المشيئة.

وبجانب هذا يقول الحق: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الإنسان: ٣٠] ويقول: ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [النساء:٧٨] وأخبرنا رسول الله أن كل نفس منفوسة كتب مكانها من الجنة أو النار[2]، والله قدر على كل نطفة رزقها وأجلها وشقاءها وسعادتها قبل أن تولد[3] وحينما سألوه: أفلا نتكل؟ قال: **«اعملوا فكل ميسر لما خلق له»**[4].

ولهذه النصوص وقف ابن عربي مسلما بالوجهين بدون تفصيل مدعيا أن الحس شاهد بأن الفعل للعبد والإنسان وأنه يجد ذلك من نفسه بما له فيه من

---

(١) صحيح البخاري: ج٢: ٦٢.

(٢) البخاري ج٢: ١٢٠: ج٤ ١٣٥، ج٨: ٥٩.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

الاختيار ولا بد من تلك النسبة ولو لم نستطع تفسيرها على الوجه اللائق بقدرة اللـــه وسلطانه وبظهورها على العبد.

(٣) بعدمـــا قـــرر الغزالي الجبر والتسخير و لم يستطع إرساء الكسب على قاعدة علمية، و لم يقدم تفسيرا للاختيار والميل وأكد الجبر في الاختيار وبعدما سايره ابـــن عربي وتوقف على النسبة مسلما بوجهة نظر القرآن في إعطاء الآمال وجهـــين وجها إلى اللـــه ووجها إلى العبيد. نرى الغزالي يصرح بأن فعل الإنسان على منـــزلة بين المنـــزلتين فإنه جبر على الاختيار،[1] مستعيرا تلك العبارة من واصل بن عطاء في مرتكب الكبيرة.

والحـــق أن الجبر في الاختيار أو على الاختيار ألفاظ عسيرة الهضم في منطق دعاة الجبر والاختيار معا، مما يدل على عجز الغزالي عن الإفصاح عن حقيقة كل مـــنهما، ومن أجل هذا التردد وسيطرة الضعف وعدم الإلمام بكنه المشكلة أعلن الغـــزالي أن عقولنا ضعيفة ولا ينبغي الخوض في تلك المسألة وإلا نكون كالعميان الذيـــن يلمســـون الفـــيل كـــل واحد منهم يحدث عما لمس لا عن جميع الفيل وحقيقته[2] ويقول ابن عربي وهذه المسألة عجيبة، المكاشف فيها قليل والمؤمن بها أقـــل[3]، وبـــذا يتضح ما قلناه في البداية من أنهم لم يقدموا لنا في مبحث صدور الكـــثرة عن الواحد ولا في مبحث الأفعال شيئا ذا بال أو بحوثا لها وزن علمي. ولـــيس أدل عـــلى هـــذا من تلك الحيرة التي أعلنها الغزالي وابن عربي في ختام جولتهما في هاتين النقطتين.

وباللـــه التوفيق والهداية إنه نعم المولى ونعم النصير

---

(١) الإحياء ج٤: ٢٢٠.

(٢) معراج السالكين: ٢٦٧ المعراج الثاني ضمن مجموع والإحياء ج٤: ٥٦.

(٣) الفتوحات: ج٢: ١١٥.

الخاتمة

يجدر بنا في نهاية المطاف أن نشير إلى أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لجوانب التصوف المتعددة في قسمي الزهد والتصوف:

(١) وبالنسبة للقسم الأول نحيل القارئ الكريم إلى الخاتمة التي دوناها في نهايته، ونكتفي هنا بالإيجاز والتركيز على رسم تصور لما دار في هذا القسم فنقول: إنه على رغم تشابهنا مع بعض الباحثين في تناول دراسة الزهد من الناحية العامة فإننا قد افترقنا مع وجهات نظر كل منهم فيما ذهب إليه سواء منهم من قال: إنه نشأ بدوافع أجنبية، أم منْ اتهمه بأنه ذو طابع عملي لا نظري أم من وصف رجاله بأن الخوف مزقهم والحزن أبلاهم، أم من حذا حذو ماسنيون فادعى أن مدارسه طبعت بطابع الفرق العقلية المعتدلة والشاردة، إذ إنني لما أمعنت النظر فيه، وفيما صدر عن رجاله من أقوال، وما كان لهم من سلوك ظهر لي ظهورا بينا من أول وهلة أنه نبع من الكتاب والسنة.

وبفعل ظروف اجتماعية، وعوامل سياسية، وبدا واضحا صلة الزهد بالنفس والقلب، وبان كذلك -بما لا يدع مجالا للشك- أن الزهاد لم ينحدروا إلى ما وقع فيه بعض العلماء من خلاف حول الصحابة، وما تبع ذلك من نشوء الفرق، بل على العكس حاربوا الأهواء والبدع والقدرية والمعتزلة والمرجئة حربا لا هوادة فيها دفاعا عن النزعة السنية، وما أثر عن السلف الصالح، وكانوا من الجرأة وقوة الحجة ما جعلهم موضع احترام وإجلال.

وقد قعدوا كذلك لأرباب الدنيا وأصحاب الهوى والرأي كل مرصد، وحذروا جمهور المسلمين منهم، ولم يكن يتسنى لهم هذا إلا بعد التسلح بسلاح العلم، والوقوف على أغواره وكم كانوا يرسلون أمضى النصائح إلى الأمراء والخلفاء يعظونهم ويزجرونهم في شتى الميادين.

(٢) وخلف لنا الزهاد في المدارس المتعددة كثيرا من الفضائل التي استحالت فيما بعد على أيدي الصوفية إلى مقامات، ولم تتملكهم رعدة الخوف والرهبة، وإنما سرت في قلوبهم موارد الرحمة ومواهب القرب فأتحفونا بالحديث عن المحبة والأنس والشوق، كما عنت لهم بعض الأذواق التي صلحت أن تكون أساسا للنظريات الصوفية، مثل الثقة في الله، والتخلي عن الخلق وهما من أسس الفناء، وتحدثوا كذلك عن الشهود في صورة مبسطة هادئة، وتوسعوا في الكلام عن القلب والمعارف والمعرفة.

وبإيجاز كانت حركة الزهد هي الأساس العملي والنظري للحياة الصوفية، وتمهدت فيها آداب ورسوم القوم التي ينبغي مراعاتها لمن يسلك هذا الطريق، مما جعلني أجهر بلا تحفظ بأن تلك الحركة لم تكن عملية فحسب، وأنه قد وقع على عاتق رجال الزهد بناء المقامات والأحوال، وتأسيس الأذواق والرسوم، ولم يكن للصوفية بعد ذلك إلا دور التوسع والتقعيد، ووضع الأفكار في صورة اصطلاحية مع شيء من الإضافات الصحيحة أو المرفوضة.

(٣) وإذا انتقلنا إلى القسم الثاني الخاص بالحياة الروحية في الصورة التي سميت باسم التصوف وجدنا الباب الثالث يتحدث عن الثياب والاسم والتحول:

(أ) أما الثياب فإننا رأينا وجهتين: وجهة تفضل الخشن والغليظ والمرقع وقد خرجنا من هذا بتوجيه لآراء كل فريق. فلحظنا من القرطبي والفخر الرازي وأبي السعود أن من دعا إلى التزين مستندا إلى آيات الأعراف وغيرها إنما قصد في الدرجة الأولى ستر العورة عند كل مسجد لا سيما بيت الله الحرام، وذلك ليردوا على الأحمس الذين دعوا إلى الطواف بالبيت على التجرد الكامل من الثياب.

كمـــا اشترطوا أن يلبسه من لا يغتر به، ومن نادى بلبس الغليظ نظر إلى أنه كان الزي الغالب على السلف، وعلى رجال الحركة الروحية من زهاد وصوفية، لأنـــه أيسر شراء وأقل ثمنا، وأستر للعورة ويستطيع شراءه الغالبية من البشر وتقل الشهرة معه، كما يتوقى به من إثارة الهوى والغرور في نفس الإنسان.

وفوق هذا فالنصوص الدينية تسانده ولا تمنعه، ومن هاجمه من الصوفية فإنما هـــاجم المدعين والمتسترين وراءه، والأمر بعد ذلك في نظر المخلصين من العلماء والـــزهاد والصوفية متروك إلى درجة الصدق وإلى النقاء النفسي فإن أصحابه ما كـــانوا يعيـــبون أنفسهم على لبس، أي من لبس الرقيق لا يلوم من لبس الخشن لصـــفاء الـــباطن لدى الجميع، فكل يلبس بما تنصلح عليه نفسه دينا، ويحفظ به سلامة قلبه بشرط ألا يرائي ولا يغتر.

ولا بأس أن يصبح زي الغليظ والصوف زيا متعارفا عليه بين الصوفية وإن لم يتفقوا جميعا على لبسه لأنه وجد لبعض الفئات زي معين فللقضاة زي، وللساسة زي وللأمراء زي، وللعباسيين زي.

(ب) والحديـــث عن الاسم الذي تسمى به رجال القوم وهو لفظة صوفي نجد أنه يصـــح تسميتهم لبقية بقيت عليهم من الآدمية والبشرية والحال والصفة أو أنهم تسموا بأسماء عامة وخاصهم وهم أفضل حالا وعلما من الصوفية، وإذا كـــان كذلـــك جاز للصوفي أن تقع عليه التسمية، خلافا لابن أبي الحواري وأبي بكـــر الـــزقاق والقشيري والهجويري في أحد رأييهما فإنهم لم يجوزوا التســـمية للصـــوفي نظرا لشفافيته عنها، وليس ذلك بالمقبول لأن الدرجات العليا تسمت.

وإذا صح تسمية رجل الطريق بالصوفي فمن أين اشتقت؟

بعد استعراض الآراء المشهورة في ذلك ساندنا بقوة الرأي القائل بأن اللفظة من الصوف الذي هو ظاهر لبسة القوم، إذ به يستقيم اللفظ ويصح الاشتقاق والنسبة إليه تدعو إلى التقلل في المطعم والمشرب كالملبس، وقد تحمس لهذا الرأي كل من السراج والكلاباذي والغزالي والسهروردي وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم، ولهذا أخطأ القشيري في قوله: إنه لا يشهد لهذا الاسم قياس ولا لغة والأولى أنه كاللقب، وما دمنا نقول إن التسمية –غالبا– من الصوف فهي تسمية بما غلب على زي القوم لأن بعضهم كان لا يرتديه.

والتسمية جائزة لجميع الأفراد بما يبدو على أكثريتهم أو بما يظهر على بعضهم، بل وجوز الهجويري أن يتسمى الجيش باسم قد اشتهر عن واحد منهم فقط.

على أنه يمكن أن نوفق بين من قال: إنه من الصوف ومن قال إنه من الصفاء أو الصف الأول، أو صوفة القفا إلى آخره بأن اللفظة وضعت أولا لظاهر اللبسة وهو الصوف، ثم أريد بها معان باطنية كالصفاء أو عدم الشهرة كصوفة القفا، أو أنهم لما استقاموا على مطالب الظاهر في اللبسة والطاعة، وعلى التقلل في المطعم والمشرب، وعلى المجاهدة في تطهير الباطن صح أن يكونوا في الصف الأول، أو أن يشبهوا أهل الصفة، وقد بدا لي أنه بهذا التوفيق ينحل الخلاف حول هذه النقطة، ويحسم النزاع فيها، ويحدث الوئام بين الآراء المختلفة.

وأما متى ظهرت التسمية وصارت علما على بعض السالكين؟ فإننا فرقنا بين مرحلة الإطلاق التي دللنا على أنها بدأت في مطلع القرن الثاني الهجري وبين مرحلة الاشتهار التي بدأت في النصف الثاني من هذا القرن، ودللت على أنه ليس بصحيح ما قيل: إن اللفظة وجدت قبل الإسلام أو قبل المائتين من الهجرة.

(ج) مرحلة التحول والانتقال قلنا إن التطور يمكن أن تحدد معالمه عندما تكون

الظاهرة موضوع البحث طبيعية، أما عندما تكون الظاهرة شعورية نفسية فإن تحديد معالم التطور، والفصل بين مراحله فصلا تاما أمر يبدو عسيرا، نظرا لتشابك الحياة الشعورية، وتداخل حلقاتها، وليست هناك مرحلة شعورية منفصلة عن سابقاتها على وجه دقيق ومحدد المعالم.

ومن هنا فالفصل بين مرحلة التصوف وبين مرحلة الزهد هو فصل افتراضي لا قطعي، وهذا يعني أن المرحلة الصوفية ليست مختلفة تماما عن حقيقة الزهد وما تحمل من حقائق أو رقائق، وأثبت في هذا الصدد أن رياح التطور هبت من المدينة لا من البصرة كما يقول الدكتور عبد القادر محمود نظرا لأننا رأينا بشكل واضح أن المدينة هي المدرسة الأم لبقية المدارس وأن الرقائق قد سمعت من أفواه علمائها قبل البصرة والكوفة وغيرها من المدارس، وبينا أسباب اعتدال الحياة الروحية في مصر والشام، وكيف أخذت إفريقيا في تطوير الحياة الروحية قبلهما نظرا لأنها ورثت التجارب الروحية ناهضة ناضجة فعملت فيها مسرعة حتى أخرجت لنا أقوالا في الرقائق فاقت بها مصر والشام، بل إن ذا النون المصري ما تعلم الحقائق وما تذوقها إلا من إفريقيا أولا.

وإذا اتضح أن التطور بدأ مبكرا في المدينة ثم انتشر في البصرة فإنه يجب العلم أن أفكار الزهاد عبرت إلى الرحاب الصوفي بواسطة سلاسل جيدة من المعتنقين للمذهب الصوفي، وعن طريقها نقلت الأذواق إلى رحال الطريق من الصوفية، واتسعت لتشمل البقاع الإسلامية الشاسعة.

وكان معروف الكرخي الذي تلقى عن داود الطائي وابن السماك، وكان تلميذا وفيا لهما ولتعاليمهما أحد هذه السلاسل المتينة التي ظهرت ونقلت تراث الزهاد إلى المريدين، وقد رددت بعنف على نيكلسون وغيره ممن اتهموا معروفا بأنه كلن من أصل مندائي. وأنه تأثر به وأنه نقل عن علي بن موسى الرضا

الشيعي الذي أسلم على يديه لأن معروفًا رفض دين قومه كما هو معروف وإذا رفضه صغيرًا فلا يعقل أن يتأثر به كبيرًا والدلائل القوية تبين أنه لم يتأثر بعلي بن موسى، وأنه دان لداود وابن السماك في علمه ونـزعته الروحية.

ويعتبر شقيق البلخي الذي تتلمذ على إبراهيم بن أدهم تلميذًا للثوري والفضيل وهو صاحب الحلقة الثانية التي عبرت بالزهد إلى التصوف، وعنه أخذ حاتم الأصم، وعن حاتم أخذ أحمد بن خضرويه ومعهما سافرت الأفكار الروحية والأذواق المتقدمة إلى خراسان.

وأما بشر بن الحارث الحوفي فهو ممثل الحلقة الثالثة، وقد عمل على نشر وبث الأحوال والمقامات في بغداد، ويجب أن نعتبر جهود مكحول الدمشقي، وأبي الوليد بن مسلم وابن أدهم بعد انتقاله في دفع الحياة الروحية في الشام قُدُمًا إلى الأمام، وكان ذو النون المصري بمن التقى في إفريقيا والعراق هو الرجل الذي هيأ الجو لتقبل الأذواق الصوفية في مصر.

وبعد أن صار علم التصوف بمسائله وموضوعه وغايته واضحًا وله أنصاره من الرجال فإنهم قد اتجهوا للدعوة إليه، ولوحظ أن هذه الدعوة قد ابتدأت بالتآليف المختصرة على أيدي شقيق البلخي ثم حاتم الأصم، وأبي بكر الوراق والجوزجاني والخواص، ثم ثنت بالوعظ على أيدي يحيى بن معاذ الرازي.

ويبدو أن الصوفية كانوا يميلون إلى تسجيل خواطرهم في كناشات بصورة أكثر من إلقائها على الجمهور في صورة وعظ وخطب، والسر في ذلك يرجع إلى أن المؤلف ربما يستطيع أن يضفي على بحوثه صبغة إسلامية يخفي معها حاله الخاص، ومنـزعه الروحي البحت، لسهولة التحكم في العواطف أثناء الكتابة، وقد يستطيع الكاتب الاحتفاظ بما يكتب بعيدًا عن متناول الأيدي، فيكون قد

ســـجل ما يدور في أعماقه دون أن يتعرض للأذى بما يقول، بخلاف الخطابة أو الوعظ فإن صاحبها مهما حاول الإخفاء فإن اللسان غالب، ومن ثم آثر الصوفية أولاً التدوين عن الخطابة لا سيما إبان نشأة الخلاف بين الصوفية والفقهاء.

وقد رددت على الدعاوى المغرضة التي ترمي إلى اتهام التصوف بأنه قام بفعل مؤثرات خارجية: مسيحية، أو هندية، أو فارسية، أو فلسفية مستدلاً على وجهة النظر الرامية إلى إسلامية التصوف بأن الكتاب والسنة حملا كثيرًا من مسائل علم القـــوم وأذواق الـــرجال، والصوفية وهم أصحاب الشأن نبهونا كثيرًا على أن الشـــريعة مصـــدر علمهم، ولم يقبلوا إلا ما كان قائمًا عليها أو على الإجماع أو القياس الجلي المبني على النص لا العقل.

والمستشـــرقون الذيـــن وجهوا التهمة إلى التصوف عادوا في بعض مواقفهم واعـــترفوا بأصالة المصدر الإسلامي ودافعوا عنه علاوة على الشك في نواياهم، وعـــدم الـــتحري في بحوثهـــم، وضعف المادة العلمية اللازمة للحكم الصحيح بشـــهادتهم عـــلى أنفسهم وأيضًا فإن الفلسفة على اختلاف اتجاهاتها وبلدانها لم تعـــرف إلا بعـــد أن قام التصوف ونما وتطور، ولو اكتفى القائلون بالتأثر على التصوف الممزوج لدى الحلاج وابن عربي والجيلي لكان قولهم أقرب إلى الصحة وأدنى إلى القبول والرضا.

(٤) وبعـــد أن خضنا مع الصوفية جولة في الرسم والاسم والتحول ننتقل إلى ما وصلنا إليه في الملامح الجوهرية الصوفية كآرائهم في العلم وفائدته وضرورته، وبحوثهم في نظرية المعرفة، وفي المصطلحات، والظاهر والباطن.

(أ) ولعل الذي دفعنا أولاً إلى الحديث عن موقفهم من العلم واهتمامهم به هو ما رأيـــناه عند ابن الجوزي من نقده الشديد لهم، واتهامه إياهم بالجهل، وأنهم

كانوا يستحثون الآخرين على طرح الكتب العلمية في الماء، وقد أثبتنا عكس مـــا قالـــــه تمامًا، إذ رأيناهم يتعرضون للعلم تعريفًا، و تفضيلاً واكتسابًا ويتســـم تعـــريف الدقـــاق والغزالي وابن عربي بالدقة والشمول والخلو من الاعتراضات التي وجهت إلى كثير من التعريفات التي ساقها حاجي خليفة، وتعـــريفات الصـــوفية وخاصة تعريف الدقاق الذي سقناه وإن لم تسلم من النقود إلا أنها أقل تعرضا لها من بقية التعريفات.

و لم يفـــت الصوفية بعدما حاولوا تعريفه أن يبينوا فضلـــه، وقد أفاضوا في بـــيان مـــنافعه الدنيوية والأخروية والتربوية والأخلاقية، والظاهرة والباطنة، وإن لاحظنا أنهم اهتموا في البداية بفضل العلم المتعلق بالظاهر، وتربية الجوارح والعلوم التي يطلقون عليها علوم الرواية، ثم لما قطعوا شوطًا كبيرًا فيها أبدوا عناية خاصة بالفوائد الباطنية وعلومها، وحتى تتحقق الفوائد العلمية بكامل اتجاهاتها وتعلقاتها ينبغي أن نعرف محمود العلم ومذمومه حتى نستفيد من بالمحمود ونتجنب المذموم.

ولذا قام المكي والغزالي بتقسيم العلم إلى محمود ومذموم، ونصحوا المريدين بالـــبعد عـــن المذمـــوم، وحثوهم على المحمود كما جاء على لسان البسطامي والـــنورباطي، والسوسي، والدسوقي، ومن الثابت أن علم التصوف السني يدخل ضـــمن العلـــوم الشرعية المحمودة، أما التصوف الممزوج الذي يغلب عليه الطابع الفلسفي فهو أقرب إلى العلوم العقلية.

وعندما تحدث الصوفية عن العلم الفرض ذكروا كثيرًا من الآراء ثم رجحت مـــن بينها أن العلم المفروض الذي جاء في الحديث هو ما يتعلق بفرائض الإسلام الخمســـة، وقدمـــت لمتهمي القوم بالجهل ثبتًا بمجموعة من رجال القرن الثالث والـــرابع والخامس والسادس والسابع تبحروا في مختلف العلوم الإسلامية كنماذج شاهدة على اهتمام رجال الطريق بالعلم وكسبه، وأبرزت أنه قد وصل بهم حب

العـــلم إلى رفض التقليد في الأحكام والدعوة إلى الاجتهاد والاستنباط، وفصلت القـــول في أســـباب ذلك، وأهمها أن تلك الدعوة تتفق مع التقدم العلمي والفهم الجيد الذي اتصف به أرباب السلوك كما تتناسب مع رغبتهم في الكشف الذي يقع وراء الوقوف عند التقليد وفوق طور الحس والعقل، ولهذه الغاية قالوا: العلم حجاب، أي العلم المبني على التقليد حجاب عن العلم الاستنباطي والكشفي على عكس ما فهم ابن الجوزي حيث قد أساء فهم هذه العبارة.

(ب) والحقيقة التي لا تُنْكَرُ أن الصوفية في دراستهم لنظرية المعرفة كانوا أعمق ممن ســـبقهم مـــن الفلاسفة وهم الذين نقلوها من الإطار العام للعمل إلى إطار مســـتقل، ودراسة خاصة بها، وأولوها اهتمامًا خاصًّا، واستعملوا معها لفظة عـــرف وعـــارف ومعرفة، وكانوا في بحوثهم المتصلة بها أكثر جرأة وتحررًا وتجديـــدًا مـــن الفلاســـفة المسلمين الذين كبلتهم قوالب الفلسفة اليونانية وطريقـــتها، وأيضـــا فإنهم توسعوا في مسائل الإدراك، والموضوع المدرك، ومنابع الإدراك ودرجات اليقين وحدوده مما جعل ماسنيون يقول عنهم: إنهم الـــنماذج الـــتي تقدم لنا الصورة الحية للمفكرين الكبار في الإسلام، ووافقه فيليب حتي.

أمـــا بالنسبة لفصلها عن العلم فإن الخراز وابن القيم جعلوا بينها وبينه فروقًا في اللفظ، وأخرى في المعنى: أما الفروق اللفظية فإن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد وفعل العلم يقع على مفعولين، وأما فوارق المعنى فترجع إلى أن المعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بالصفات والعوارض والمعرفة لشيء غاب عن القلب أو اســـتقر وصفه، وتفيد تمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عـــن الغـــير، إلى آخر ما ذكرناه من أسباب حقق الصوفية بها الفصل بين العلم والمعرفة قبل أن يعرف ذلك فلاسفة المعرفة المحدثون.

وعلى رغم أن مثل هذه الآراء جاء في إطار المنهج الذوقي إلا أن التشعيب في تمييز موضوع الإدراك من غيره تمييزًا ذاتيًا، والحديث عن وسائل الإدراك، والتصور، والحضور وغيرها مما بيناه من مسائل وبحوث صوفية تخص نظرية المعرفة، ونرى فيها جذور المذهب الروحي، وأساس المذهب الحسي والعقلي والظواهري، كل هذه الأفكار من صميم الدراسات في نظرية المعرفة العامة.

ومن المفيد كذلك أن نذكر أن آراء الصوفية المتعلقة بتعريف المعرفة كثيرًا ما ربطت بينها وبين العمل والخشية، وهو ما يوضح التشابه الكبير بين ما لدى الصوفية وما لدى البراجماتيين الذين يصلون المعرفة بالعمل، فإنا سمعنا قول ابن القيم: إن المعرفة عند الصوفية هي العلم الذي يقوم العالم بموجبه ومقتضاه، حكمنا أنه أسبق من أقوال «تشارلس بيرس» و «ليم جيمس» و «وجون ديوي» الذين جعلوا المعرفة خادمة للجانب العملي وإن اختلف الصوفية عن البراجماتيين في أن التجربة عندهم دينية نفسية، وعند الأمريكيين مادية أو إنسانية، والعمل عند رجال القوم شرعي تصديقي، وسبيل لعلم وهي تصوري، والمل عند البراجماتيين قمة التصور العلمي ونهايته وثمرته، وغالبًا ما تبدأ المعرفة الصوفية بالتصديق عن طريق الاستدلال العقلي أو الخبر ثم المجاهدة ثم التصور الذوقي، أما البراجماتية فتبدأ بالتصور الذي لا يستحيل إلى التصديق إلا بالعمل، فمن هنا حدق الاختلاف ومن ثم حدث الاتفاق.

كما لا يغيب عنا أن المعرفة الصوفية جامعة شاملة، سواء من ناحية الموضوع الذي جعلوه عامًا لمعرفة الذات الإلهية، ولمعرفة العالم الغيبي والعالم الحسي أم من ناحية منابع المعرفة التي تعم الإدراك الحسي والعقلي والذوقي ولا تهمل واحدًا منها.

وبالنسبة لموضوع الإدراك فإنهم ليسوا ماديين يقولون بتعلق المعرفة بالمحسوس فقط، وليسوا مثاليين يرون أن الموضوع الجدير بالمعرفة هو عالم المعقولات، وإنما

أيقن الصوفية أن العالم الحسي وما وراءه من الملكوت وعالم الغيب الكل خلق الله، وعلى العبد أن يتجه إليه سبحانه بحسه وعقله وذوقه كي يعرفه ثم يعود مزودًا بمعرفة أرقى ليدرك بها عالم الشهادة، وعالم الغيب كما هو عند الطوسي والمكي والهجويري والقشيري والغزالي وابن عربي.

وعند الحديث عن منابع المعرفة بصفة عامة قلنا إنه يخطئ البعض عندما يتصور أن المعرفة مقصورة على سبيل الكشف فقط، لأنهم أخذوا بالحس والعقل والذوق، وأدق ما توصف به معرفتهم في صدد بيان المنابع أنها معرفة إنسانية نقدية، وأما أنها إنسانية فلأنها سخرت كل القوى المتاحة للإنسان من حس وعقل وقلب ووجهتها للإدراك وللحصول على المعارف، ولم تقتصر على واحد منها كما فعل الحسيون أو العقليون، وأما أنها نقدية فلأنهم لم يسلموا بأى من المنابع الثلاثة دون نقده وتمحيصه، وإنما أخذوا بمنابع الحس والعقل مع الذوق لعلمهم أن حالة الكشف لا تدوم، فلو اقتصروا عليه فقط لتوقفوا عن تحصيل العلم في أوقات الحجاب من الكشف ومن ثم فإن الخراز و لحلاج وأبا سعيد الأعرابي والسهروردي قد أفصحوا لنا عن طريقين: أحدهما: يقوم على بذل المجهود، والثاني يقوم على الجود.

ونادى الجنيد باستعمال جميع سبل العلم، ولم يقلد الصوفية أفلاطون ولا أفلوطين في قولهما بثلاثية المعرفة، لوجود هذه المنابع الثلاثة جملة وتفصيلاً في القرآن حيث تحدث عن الإدراك الحسي والعقلي وعن القلب، وكما وجدوا الجذور الأصلية لتلك الثلاثية في أقوال بعض الصحابة مثل علي وابن مسعود، ولأن الألفاظ التي استعملها الصوفية في التعبير عن نظرية المعرفة كانت عربية صرفة كالمجهود والجود والكسب والوهب، وطريق الذوق عند الصوفية هو الشرع.

هذا من الناحية الإجمالية للمنابع كلها، أما من الناحية التفصيلية الخاصة لكل

منبع على حدة فإننا نستمع إلى المحاسبي في كتابه الرعاية وهو يحدثنا عن حسن الاستماع وشروطه مستوحيًا ما يقوله من عبارات مجاهد وسفيان بن عيينة، ووهب بن منبه، كما يلفت النظر إلى إحضار السمع، ومتابعة العقل للحواس متابعة جيدة ليسجل ما تنقله إليه، وأدخل الغزالي فكرة الوسائط بين الموضوع المدرَك والذات المدركة معتمدًا أساسًا على ما جاء في القرآن من ضرورة وجود الضوء في الإدراك ، ولولاه ما استطعنا الإبصار، ومستفيدًا من ناحية التفصيل بما جاء في الفلسفة، وهي استفادة تخدم ولا تضر لعدم تعلقها بالذات أو بمجالات تسيء إلى العقيدة.

وبينا أن الصوفية تأثروا بالقرآن فقدموا السمع على البصر لأسباب ذكرناها مخالفين بذلك أرسطو، وأيضًا فلم يقصروا الإدراك الحسي على الموضوعات المادية بل وجهوه كذلك إلى آيات الله الشرعية فهمًا وتدبرًا، ومع استخدام الصوفية للحس إلا أنهم لم يثقوا فيه ثقة عمياء كما يفعل الماديون القدامى من الهنود أو الإغريقيين أو المحدثون والمعاصرون، ولكثرة زلاته وأخطائه اعتبره ابن عربي والصوفية عمومًا أدنى مراحل الإدراك.

وكما احترم الصوفية الإدراك الحس أجلوا الإدراك العقلي بصورة أوسع بكثير، وحدثنا الأنطاكي والسري السطقي وجعفر الخلدي والمكي عن العقل النظري و العملي بأسلوب موجز ودقيق للغاية بلا تأثير بفلسفة، لأننا رأينا النصوص الدينية تميز بين العقلين تمييزًا واضحاً، ولأن رجال القوم وهم يتحدثون عنهما كانت ألفاظهم تلمع إلى العقل الذي يكسب العلم وإلى العقل الذي يميز الطيب من الخبيث بشكل عربي صرف، وبمصطلحات دينية بحتة.

وحتى الغزالي وهو الذي شك في الحس والعقل عقد بابًا مستقلا للعقل في كتابه الإحياء الذي ألفه بعد الشك وإن بدا التأثر عليه بشكل لم يكن عند

الصوفية السابقين، ورجال الطريق وإن اتفقوا على احترام العقل وقبول براهينه إلا أنهم نقدوه نقدًا شديدًا، وبين النووي وأبو حمزة البغدادي أنه قاصر بحكم خلقته، وبحكم الأدوار التي نمر بها من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة وهو لا يدرك إلا بوسائط، وكثيرًا ما يتدخل الهوى في الحكم العقلي فيفسده، وقد نجهل الجهة التي يتحصل بها العلم، أو يقف التقليد حجابا بيننا وبين الأمور المدركة، وإذا ترك لذاته في الإلهيات خاصة أتى بالبدع، كما قال أبو الحسن علي بن محمد والمكي و الغزالي.

ومن ثم فلا بد من تلافي هذه النقود ومن وجودها وميزان تضبط به نتائجه، واتفق أبو حمزة البغدادي وأبو محمد و السهروردي، والغزالي وابن عربي على أن الشرع هو المعيار والميزان لضبط العمليات العقلية، وقياس نتائجها، وأدق ما قدمه الصـــوفية للعقل هو أنهم حذروه من نفسه لنفسه، أي إنهم لم يكتفوا بتقديم الضوابط الخارجية عنه بل قدموا لـــه قاعدة من ذاته لذاته حسبما قال أبو العباس ابن مسروق.

ولقـــد تعرضت المنابع التقليدية لموجة شك من بعض الصوفية لأسباب تخص يقـــين هذه المنابع، وترجع إلى النواحي الاجتماعية الفاسدة، والتدهور الأخلاقي، وعـــدم الاســـتقرار في الـــنواحي السياسية، والتضارب الفكري وأحيانًا ترجع الأســـباب إلى الشاك نفسه، وغالبًا ما تنتاب أصحاب السعة العلمية، والشك إما مطلق وإما منهجي، والثاني هو ما انتاب المحاسبي والغزالي، وهال الأول ما جد في المجـــتمع مـــن تفـــرق وأحزاب ومذاهب فشكَّ شكًّا مناسبًا لحجم هذا التفرق وخطورته، ولمقدار التدهور والفساد الذي حدث في زمنه.

وجـــاء شـــكَ الغزالي أعنف لزيادة الاختلاف ولتدخل الفلسفة وشيوعها. ولقـــد عقدت موازنة بين شك المحاسبي وشك الغزالي خرجت منها بنتائج تخالف مـــا ذهب إليه الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور غلاب والدكتور عبد القادر محمـــود القـــائلين بأن شك الثاني كان صورة لشك الأول حيث بدا لي أن حالة

نفسية لا تتكرر في شخص لحدوثها في شخص آخر لا سيما وأن النفوس مختلفة في منازعها واتجاهاتها.

وسلك المحاسبي في نقد الفرق مسلكًا عمليًا وغاية عملية إذ كان يبحث عن فرقة معتدلة يعمل بحكمها، وسلك الغزالي مسلكًا نظريًا بحتًا إذ كان يبحث عن قاعدة يقينية يقيس معارفه بها، واحتمى المحاسبي قبل الشك ومعه بالشرع فكان عاصمًا لـه من السوفسطائية، وركن الغزالي في الخلاص من شكه إلى ذاته، ولذا فكان شك المحاسبي هادئًا، وشك الغزالي عنيفا، وترجح كفة المحاسبي عند الشرعين وتثقل كفة الغزالي في نظرة الفلاسفة المهتمين بالمعرفة لكونه طلب قاعدة ذاتية لا أجنبية، والتشابه بينهما في الأسباب الباعثة على الشك وفي الصياغة لحال الشك.

والأسباب يمكن أن تثير كثيرًا من الأفراج دون أن تكون ثورة الثاني هي نفس ثورة الأول، والصياغة لا تقال في حال الشك وإنما تُحْكَي بعد ذهابه وهدوء عاصفته وبالتالي فيمكن لواحد أن يقلد فردًا آخر فيها لوجود بعض التشابه في الاتجاه العام.

وأما عن علاقة التصوف بالشك فإننا رأينا فعلاً أواصر صلة بين حالة الشك وبين المنازع الروحية مثلما دفعت السوفسطائية أفلاطون إلى مسلكه المثالي والروحي، وكما دفعت حالات الشك مالبرانش إلى التصرف، وكما دفعت الفتن والاختلافات كثيرا من المسلمين إلى الاعتزال والخلوة، ولكننا لم نر ما رآه «ول ديورانت» والدكتور عبد الحليم محمود من أن كل نزعة صوفية تقوم على أعقاب نزعة شك، لأن جل الصوفية والأغلبية الساحقة منهم دخلوا التصوف عن طريق الجذب والكسب دون أن تعصف بهم حالات الشك، وأكثر من هذا فإن أبا ذر لجأ إلى الطريق الروحي البحت دون أن يكون في نفسه شك أو في

مجتمعه اختلاف وتفرق فليس حتما أن تكون هناك علاقة مضطردة بين حال التصوف وأحوال الشك.

وبقي أن نبين الإدراك القلبي وما وصلنا فيه من نتائج فنرى أنه الإدراك الأرقى عند الصوفية والإشراقيين وإن لحظنا أن فلاسفة الإشراق يعتبرون التنقل من الحس إلى العقل إلى الذوق ضروريًّا، وليس كذلك عند الروحيين الإسلاميين، لأن الصحابة ذاقوا الإدراك القلبي بلا تدرك، وأنما سنح لهم ذلك لأن الدين أعطى تفسيرًا للكون أغناهم عن التأمل الطويل لتعليله، ومن ثم أقبلوا على العمل فأثمر لهم خالص الفراسة والإلهام فأفاضوا في الحديث عما أدركوه، وعن القلب وأسراره، وإذا وجد هذا الإدراك أصوله من الكتاب والسنة، وجذور أذواقه لدى الصحابة ورجال السلف فلا غرو إذا ما وجدنا علماء الظاهر والباطن يتفقون على وجود هذا النوع الراقي من الإدراك، فيلتقي أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأبو الحسن الأشعري وابن الجوزي والشوكاني مع الصوفية على تمجيد المعرفة القلبية.

وبيَّنا كيف تكمن قوة الإدراك الذوقي في مقدار الجلاء واليقين والمباغتة التي تأتينا بالمعلومات عن الأشياء حسبما فهمنا من العطار وابن الفارض وابن عربي والفخر الرازي، كما تظهر قوته أيضًا في مقدار التركيز الشديد الذي ينتاب المكاشف ساعة الكشف، إذ لا يستطيع الانشغال بغير الموضوع الذي يتجلى الله على العبد ليعرفه له أو يكشفه له حسبما بين أبو عبد الله القرشي وأبو بكر بن قوام وسيدي إبراهيم الدسوقي.

ونظرًا لأن الصوفية أطلقوا عدة اصطلاحات استمدوها من الرحاب الديني واستعملوها في مجال المعرفة الذوقية مثل التكليم والتحديث والشرح والفتح والوهب فإن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد اتهم تلك الحاسة بالغموض نظرًا

لكثرة ما ورد عليها من مصطلحات، وقد خالفته في ذلك مبينًا أن الاصطلاحات لا تدل على الغموض وإنما تدل على الأصالة، وأيضا فهي لا تقود إلى الاختلاف في المعاني بل المعنى واحد وله أسماء، وليس ذلك ينقص بل هو عنوان الجودة الملحوظة، ولا ينبغي أن نقيس الإدراك القلبي على ما بذل من تفسيرات الإدراك الحسي لأن أدوات الحس ظاهرة وموضوعاته مادية، والأولى أن نقيسه بحالات الإدراك العقلي التي لم نصل إلى تفسيرها بعد.

ولم يقل المنصفون من العقلاء: إنها مبهمة أو غامضة ولا يغيب عنا أننا ننكر ما نجهله ونقول بغموضه، والخطاب الإلهي للعبيد متنوع من تكليم مباشر ومن إرسال مَلَك، وهو مسلم به عند المتدينين وليس بغامض عند الأنبياء، وكذلك فإن الإلهام والكشف ليس بغامض عند أربابه ممن ذاقوا، وثم نقطة جديرة بالذكر ساقها المكي مفادها أن الإلهام والفراسة والكشف وغيرها من الأسماء ليس لها درجة واحدة في اليقين وليست بذات صلة واحدة بالقلب، بل رأى كما رأى غيره من الصوفية أنها تشترك في مفهوم عام يجمعها، وتختلف في درجة قوتها باختلاف الأحوال الطارئة على العبيد، والمتفاوتين صفاء وجلاء واستعدادًا، فكل عبد له حاله، وكل حال له سره، وكل سر له مصطلحاته.

والساعي لنيل هذا المنهج إما أن يسلك سبيل الشرع فهو الصوفي وإما أن يسلك سبيل الرياضة فهو الفيلسوف الإشراقي، وصاحب الشرع يحتاج لأن يكون جلدًا صبورًا ذا عزيمة قوية كما يحتاج إلى علم يحرسه وحادٍ يحدو، وسفينة تقله، وهذا السالك إما أن يجذب ابتداء وإما أن يجاهد حتى يصل، وصاحب الجذب مجتبي مصفى وصاحب المجاهدة يعمد إلى تربية ظاهرة بالاقتداء والاتباع لا الابتداع حسبما ركز السري السقطي والخراز وأبو بكر بن سعدان وشاه الكرماني، كما يعمد إلى تربية باطنه بشحذ الإرادة وإعدادها لغاية عملية ونظرية، وتجلية النفس ورفع الحجب ونزع الأعشاب الضارة، وإزالة العوائق والعوارض

ليتجلى القلب وتصقل مرآته.

ونجـــد ذلك عند أحمد بن مسروق ومعروف الكرخي والداراني وابن عطاء والبســـطامي وبشر، ونادى السراج والمكي بضرورة ترك الجهل والهوى والغفلة وغيرها من الصفات الذميمة ليصح الكشف، ولا يفوت الصوفية ، ينبهوا على أن للعقـــل دخلاً كبيرًا في الإعداد لعملية الكشف، إذ يقوم بالتعلم والمراقبة، وكما تحدثـــوا عن فضل العاطفة ورقتها في تشفيف النفس، وهكذا شمل الطريق الذوقي كـــل جوانـــب الإنسان، وسخر الصوفية العقل والعاطفة والقلب والنفس لخدمة المجاهدة في سبيل الوصول إلى المعرفة البصرية.

واشـــترطوا أن يكون الشرع هو الحامي لهذه العمليات أو هو الحارس لها. وطـــبقا لهذا كلـــه فقد استنتجنا أن الإدراك في معرفته القلبية ليس وهبًا كلـــه ولا كســـبًا كلـــه وإنما هو جهد كسبي شاق يكلل بالوهب والمنحة، ونبهنا إلى ذلـــك القشيري في لطائفه أخذ من أقوال الخراز، ويصح بعد ذلك أن نقول: إنه كسب بالنظر إلى بداياته، وأن نقول أنه وهب بالنظر إلى نهاياته.

ومع أن الصوفية أجلوا الإدراك الذوقي إلا أنه لم يسلم من النقد لديهم حيث نـــبه الغزالي المريدين وكشف لهم عن زلات المنهج الكثيرة، وأنه قد يغمد المزاج ويختلط العقل أو يضل السائر في الطريق قيد شعره وحينئذ يأتي بالثمار.

بالإضافة إلى أنه منهج صعب ووعر المسالك، ولم يخفف على الصوفية بعد نقـــده أن يمحصوه وأن يضعوا لـــه القواعد التي تكفل إنتاجه، فمحص المحاسبي والمكـــي والغـــزالي والســـهروردي الخواطر، وبينوا خاطر الحق والملك والنفس، ووضعوا لكل منها علامات وأمارات يُعْرَف بها، وفي النهاية وضع المحاسبي قاعدة جلـــيلة في بابها هـــي التثبـــت، وعرفها بأنها حبس النفس قبل الفعل أو النطق

بالكشف، وترك العجلة في الحكم حتى نتحقق من صدق ما جاءتنا به الفراسة أو مـــا ورد على خواطرنا، واعتبر هذا التثبت حق العلم كما اعتبر معه الرعاية التي هي حق الله.

والســـبيل الـــذي نتثبت به في الحكم على معارفنا الذوقية هو الشرع عند المحاسبي والمكي والسراج والعطار والجيلاني والسهروردي، فإذا لم نتثبت بالكتاب والسنة لم نأمن على معارفنا الخطأ، ولا شك أن ميزان التثبت وهو الشرع ميزان لا يخطئ ولا ريب فيه بخلاف ميزان الحسيين وهو التجربة، وميزان العقليين وهو القياس بشروطه فإنهما يخطئان.

وقـــد تنبهنا إلى حقيقة هامة هي أن العقل يدخل كذلك في مراحل الكشف العليا حينما يدعو صاحبه إلى التثبت من الفراسة، وحينما يطالبه بأنه لا يجوز أن يتعارض الكشف مع الشرع أو مع بديهيات العقل، وبذا يتجلى مقدار العقل في المنهج الصوفي، إذ يتدخل في البدايات، ويتدخل في النهايات.

وقد استخصلنا هذا من أقوال المحاسبي وداود بن ماخلا وابن عربي، وعلاوة على هذه النقود السابقة التي وجهها الصوفية إلى الطريق الذوقي فإنه غير مقبول عـــند ابن عربي ما لم يأت بفائدة جديدة أي أن يكون الكشف منتجًا، وعليه أبو بكـــر بن العربي والقرطبي وأثبت أن الصوفية السنيين نقدوا الطريق الإشراقي في وســـيلته الرياضية القائمة على التعقل فقط، وانتقدت بشدة موقف الغزالي وابن عربي وترددهما واعتبرتهما صاحبي وجهين: وجه ديني شرعي يسلك طريق المجاهدة الشرعية، ووجه رياضي إشراقي يسلك طريق التعقل، وكان عليهما أن يفعلا ما فعلـــه الصوفية السنيون حينما جعلوا التفكر دربًا من دروب المجاهدة وسبيلاً من سبل الكشف وقاموا به انصياعًا لأمر الشرع في التفكر، أي إنهما تأملوا كما قال المشرع فكان تفكرهم عبادة شرعية لا عقلية بحتة.

وأيضا بينت خطأ الإشراقيين حين قالوا إن الإنسان ينتقل من المرحلة الأدنى إلى المـــرحلة الأعلى بإرادته، والصواب مع الصوفية الذين قالوا على الإنسان أن يخلـــص في سعيه واللـــه يحفظه وينقلـــه إلى الرحاب المقدس بلطفه وكرمه، فإن الهـــوة عمـــيقة بـــين كسبنا وأسرار الحق، وبالتالي فلا تستطيع الإرادة الإنسانية وحدها أن تقطعها.

وأمـــا عـــن طبيعة المعرفة وكيفيتها فإنه لا يخفى علينا أن هذه هي المشكلة الرئيســـية التي تصادف علماء المعرفة نظرًا لصعوبة التفسير الذي نفهم به حدوث المعلومـــات في أنفسنا وانتقالنا من المدركات، وكم بذل الحسيون قديمًا وحديثًا جهـــودًا مضـــنية لشرح تلك العملية، وقالوا: إنما تتم ديناميكيًّا، ولكن العقليين يفـــندون تفســـيراتهم بأقوى منها، ومن ثم فلم يبق لنا إلا أننا نعرف، وندرك أننا نعـــرف، ولا نعـــرف كيف ندرك، بل علم ذلك متروك إلى اللـــه كما هو عند المسيحيين في القرون الوسطى وعند المتكلمين وفلاسفة الإسلام، ومع أن الصوفية ســـلموا بهـــذا، وأيقنوا أن الوصول إلى تعليل صحيح لطبيعة الإدراك الحسي أمر عسير وكذا العقلي، ومن باب أولى الذوقي إلا أن إحساسهم بصعوبة منهجهم، والعـــناية بـــه، والإخلاص لـــه، والاهتمام بخدمته جعلهم يبذلون أقصى جهد لتفسيره، وشرحه، بغية أن يدرك الآخرون أنه ممكن، وأنه واقع، وأن يسلموا لهم بـــه، ولـــيقربوه إلى الأذهان، ولذا رسم لنا الكلاباذي في صورة لوقوعه وكيفيته اعـــتمدت عـــلى الوجد، بينما قامت صورة المكي على التبديل الصفاتي، وقيام صفات الحق بصفات العبد.

واتجـــه الســـهروردي وابن عربي اتجاهًا دينيًّا نفسيًّا فقالوا بمعرفة الروح عن طـــريق وجهها الأعلى المتصل باللـــه، وهذه الدراسة تجعلنا نقول: إن الصوفية لم تغـــب عـــنهم الجوانب الرئيسية في نظرية المعرفة مثل المنابع ولا الجوانب الدقيقة كالنقد ووضع القواعد، وبيان طبيعة الإدراك، وإن قلت في النهاية: إنهم على رغم

تلك المحاولات التفسيرية إلا أن البسطامي والخراز ومحمد بن علي الترمذي والمكي اعترفوا بأن المسألة غامضة تجل عن التفسير وهو الصواب.

وأمام هدير الأحداث وتلاحقها، ومحاولات الإنسان لتفسير ما يجري حوله تساءل: ما هي الحقيقة وراء هذه الوقائع المكانية والزمانية؟ فكان أعمق سؤال أثير على الإطلاق.

وللإجابة عليه قال الحسيون: إن الحس هو معيار الحقيقة وإنها تكمن في المحسوسات، وقال العقليون: إنها التوافق بين كل أرباب مذهب بما يتفق مع وجهة نظر المذاهب الرئيسية التي قام عليه، وأما الصوفية فقال ابن عربي إن الحقيقة سكون النفس بالمتيقن أو حركتها نحوه، وهو ما يكون الإنسان فيه على بصيرة أي شيء كان، وقال ابن زروق هي: ما يقع في النفس وقوعًا لا يمكن تكذيبه، ولا يصح رده، ولا يصحبه هوى يثلج به الصدر وينشرح به القلب، ولا شك أن السكون عند ابن عربي والوقوع الذي لا يحتمل التكذيب شامل لكل ما تأتينا به المدارك الحسية والعقلية والقلبية، أي إن الصوفية يرون أن اليقين أو الحقيقة يمكن أن ترد إلينا من خلال الحواس والعقل والبصيرة دون الاقتصار على واحد منها، فهم من هنا أشمل وأعم من أي مذهب آخر يقتصر على نوع من الإدراك ويتعصب له، وهذا يؤكد ما قلناه سابقًا من أن المعرفة الصوفية هي المعرفة الإنسانية الشاملة التي تحترم كل موارد الإنسان الكامنة فيه والمتاحة له.

وإذا تحدث الصوفية في درجة اليقين وإمكان الحصول عليه فإنني قد تعمدت إبرازه لنقف على رأيهم في تلك المشكلة ولنرى شمول نظرهم ولأبين أنهم أسبق مما قاله كوبلة: إن التساؤل حول حدود اليقين ودرجته لم يظهر إلا بعد الدراسات الرياضية والعلمية، وأقول له: إذا كان يقين الرياضيات والتجربة قد أثار تلك المشكلة في عصرنا فإن يقين الوحي وكونه لا ريب فيه وهو الحق قد أثار

تلك المشكلة في نفس الصوفية فتساؤلوا إلى أي حد تصل القدرة الإنسانية إلى اليقين ما دمنا فقراء وضعاف، فكان تساؤل الصوفية أسبق وبحوثهم في هذه النقطة أقدم.

وأيضا فإذا زعم الحسيون بأن الحس قادر على إدراك اليقين إذا هيئت لـــه الظـــروف، واغتر العقليون فقالوا: ليس للمعرفة العقلية حدود تقف عندها، ولا عقبات خارج العقل تحده عن المعرفة، وإذا وقف التقديون موقفًا وسطًا فإننا بيّنّا مـــا قالــــه أحمـــد بـــن محمد بن زياد (٣٤١هـــ) عن المعرفة الحسية والعقلية وحدودهـــا، وأنها معرفة ظنية محدودة بحدود قدرة الإنسان ذاته ويتناها الغموض واللـــبس، ونسبتها إلى العلم أكثر من نسبتها إلى اليقين، وعلى فرض نسبتها إلى اليقين فهي أدنى أنواعه حسبما فصل المكي والغزالي هذه الآراء هي أسبق من آراء الـــنقديين (كانـــت وسانشير وكوبلة وهايت)، لأن الصوفية سبقوا المحدثين بنقد الحـــس والعقل وبينوا نسبية المعرفة قبل النسبيين، حتى المعرفة الذوقية نفسها فعلى الـــرغم مـــن أنهـــم يجلونها ويرونها أرفع المعارف وأجلاها كما هي عند الخراز والنووي والكتاني وحمدون القصار وغيرهم إلا أنهم مع ذلك يقولون: إنها لا تدوم طويلا، ولذا فالصوفي دائم الاضطراب والتلون والتقلب لا يهدأ.

وهـــي مهمـــا كانت على درجة من القوة واليقين إلا أنها نسبية كذلك، وتخضـــع في نسبيتها إلى درجة المجاهدة والتصفية لكل سالك، ولا يمكن أن تصل إلى يقـــين الأنبياء أو يقين الوحي والطابع العام للمعرفة عند الصوفية بعد هذا هو أنـــه ذاتية نسبية أما أنها ذاتية فلأنه ليس هناك إدراك يستقل هذه الذات المدركة مهمـــا حـــاول الإنســـان تجـــربة معارفه، وأما أنها نسبية فلتفاوت السالكين في التجاوب وفي الحس والعقل معًا.

ثم انتقلـــنا بعـــد ذلك مع الصوفية إلى مصطلحاتهم فرأينا أنهم أيقنوا ضرورة المصـــطلح كالموضـــوع والمنهج سواء بسواء، إذ لا يمكن الخوض في أي علم من

العلوم ما لم تحدد مسائله ومنهجه ومصطلحاته وغايته، وإنما كان المصطلح ضروريًا لوجود معان ذات سعة لو وضعت كما هي لا تصف العلم بالإطناب المخل، ولخرج عن حد الإيجاز المطلوب، وكذلك فالمصطلحات لازمة لفهم المعنى ودرك المبنى، ونفي الخلط، وهداية المتبصر، وإعانة المتذكر، وإقامة الحجة، وبيان الحق لأهله، والباطل في محله، ولبذل الفهم للطالبين.

والتصوف كعلم من العلوم يجب أن تقوم له قواعد واصطلاحات لأن لازم فيه ضرورة على حد تعبير أحمد بن زروق، وقد اشترط في المصطلح أن يكون دالاً على معنى الشيء مشعرًا بحقيقته، ومناسبًا لموضوعه وليس فيه لبس، ولا إخلال بقاعدة شرعية ولا عرفية، ولا رفع موضوع أصلي، ولا عُرْف، ولا يعارض فرعًا حكميًا، وأن يعرب لفظه، ويتحقق من ضبطه.

وقد خالفت ابن تفري الأتاكي والسيوطي والخطيب البغدادي الذين رأوا أن شقيق البلخي أو ذا النون المصري أو أبا حمزة البغدادي هم أول من تكلموا في مصطلحات القوم مبينًا أن أولية هؤلاء لا تعني أولية وضع، وإنما هي أولية استعمال أو أولية حديث عن المصطلحات مجتمعة، أو هم أول من تكلم عنها علنًا لأنه من العسير أن تفترض أن هذا أو ذاك قام بإنشاء هذه المصطلحات وحده، أو أن نتصور أن هذه القواعد وتلكم الاصطلاحات قد نشأت فجأة، بل الحقيقة شاهدة على أن معظمها قد وجد في الكتاب والسنة ثم استعملها الصحابة والتابعون، ثم تلقفها الصوفية فتحدثوا عنها، وقاموا بوضع مصطلحات جامعة شاملة، أو وضعوا لبعض ما ورثوه تعريفات وضوابط.

وتأكيدًا على ذلك فإننا قدمنا ثبتًا لأمهات المصطلحات الصوفية ذات الطابع الروحي الموجود في الكتاب والسنة تحقيقًا لما قلناه، من أن مصطلحات علم التصوف وإن كانت اتفاقية بين الصوفية إلا أنها منتقاة بلفظها ومعناها من

المصدرين الرئيسيين للإسلام بخلاف مصطلحات العلوم الأخرى كالحديث مثلاً فإنك إذا نظرت في قولهم حديث مشهور أو عزيز أو غريب أو آحاد أو منكر أو موضوع أو متواتر لا تجد لهذه الألفاظ نظيرًا في كتب السنة، فهي اتفاقية بحتة.

وبعبارة أخرى إنما سقنا هذا الثبت من المصطلحات بتعريفاتها كما هي بألفاظها ومعانيها أو باشتقاقاتها أو بنقلها من المعنى الحسي إلى معنى روحي لنبين صلة المصطلحات بالكتاب والسنة، ولنوضح أن هذه الألفاظ بروحانيتها قد تلقفها الصحابة وتذوقوها بعد تجربة نفسية وأضافوا إليها، كما تناولها رجال السلف من التابعين وتابعي التابعين وزادوا عليها ألفاظًا اصطلاحيَّة ومشاعر نفسية حتى إذا ما جاء الصوفية ورثوا كل هذه الاصطلاحات ومعانيها ومشاعرها فأجهدوا أنفسهم فيها، ومن الواضح أنهم أخذوا موجودًا وما أحد (ثوها) كلية في القرن الثالث والرابع بخلاف ما زعمه آدم متز ونيكلسون.

كما لا يخفى أن المصادر التي توارثها الصوفية عن الكتاب والسنة والصحابة والتابعين وتابعيهم اتسمت بالوضوح والسهولة وخلت تمامًا من الخروج والتأثر بالألفاظ والأفكار الأجنبية.

وهناك مصدر آخر للمصطلحات الصوفية هو اللغة وعلومها، تلك اللغة التي أغرم بها الصوفية ممن ينتمي إلى أصول عربية وغير عربية نجدها مرنة كثيرة الاشتقاق وتتسع لكثير من العلوم، فالكل يجد فيها نهمته ولغته الاصطلاحية كما حدث فعلاً في عصر التدوين والتأليف إذ لم يجد العلماء عنتًا في اختيار اللفظ لكل فرعية مهما دقت ويعتبر التصوف من أثرى العلوم اصطلاحًا وارتباطًا باللغة العربية مما لم يستطع إنكاره نيكلسون ويوهان فك.

والألفاظ التي سيقت من الرحاب اللغوي إما ألفاظ استعملت لأول مرة وإما

أنها استعملت مصطلحًا علميًّا في بنيان العلوم اللغوية ثم نقلت إلى البناء الصوفي، مع ملاحظة أن مثل هذه المصطلحات لم تظهر في محيط القوم إلا بعد نشأة علوم اللغة وانتشار مصطلحاته، وذلك مثل كلمة مقام وحال وجمع وتفريق ووصل وفصل وانقطاع وغيرها مما ذكرنا في محلها من فصل المصطلحات، فإنها لم تنقل إلى التصوف إلا بعد اكتمال علم البلاغة وذيوعه، وأخيرا يأتي مصدر آخر هو الفلسفة فنقل منها رجال التصوف الفلسفي كالحلاج وابن عربي والرومي والجيلي ومن علي شاكلتهم.

وإذا أردنا أن نضع أيدينا على سمات المصطلحات وجدنا أنها مرت بثلاثة أدوار:

الدور الأول: ويشمل كل ما قيل في القرنين الأولين وقد طبعت بطابع الانتماء إلى الكتاب والسنة والوفاء لأحكامهما.

والدور الثاني: ويبدأ من القرن الثالث، وقد نقل ما قيل في القرن الأول، والثاني وأضاف إليها مصطلحات أخرى ذات سمة عميقة وبعيدة كعين الجمع وجمع الجمع، وظل هذا الدور يعمل عمله طوال القرون التالية إلى يومنا هذا ويتناوله جمهور الصوفية والدراويش المخلصون.

وهناك دور ثالث: مزج مصطلحات القوم السنية بالفلسفة على أيدي من ذكروا وما زلنا نسمع من دراويشهم القلة ترديدًا بلا وعي لما قاله المتفلسفون من رجال الطريق، والحصيلة من وراء كل هذا هي ثروة واسعة من المصطلحات تدل على تفوق في هذا المجال عن رجال العلوم الأخرى، وتؤذن بالسعة العلمية لرجال الطريق وقوة شخصيتهم، وكثرة التجارب النفسية والتقلب في الأحوال التي ذاقوها.

ولوحظ كذلك أن هذه الألفاظ مع كثرتها قد شملت العناصر الحسية

المتعددة، واتسم أكثرها بالسلاسة وإمكان الفهم لذاته أو لما قام به الصوفية من تفسيره، فقلما يخلو كتاب من كتب القوم دون أن يتعرض لشرح هذه الألفاظ نجد ذلك عند الكلاباذي والقشيري والمكي والهجويري كما نجد الغزالي وابن عربي يضمان رسائل خاصة لشرحها، هذا مع أننا رفضنا الغامض منها، لأنه يشكل صعوبة في الفهم وتكلفًا في العلم ولأن الإسلام يحارب التعمق المفضي إلى الخفاء، والصوفية السنيون أنفسهم قد رفضوا هذا النوع كما نجد ذلك عند يحيى بن معاذ والفخر الرازي.

ويحلو للدكتور قاسم غني والدكتور مبارك عدم الفصل بين الأسلوب والمصطلح فيتحدثان عنهما كأنهما شيء واحد، ولكني فصلت بينهما في الحديث لأن الأسلوب مصطلح بمعنى ما يتميز به عن غيره من العلوم حيث تكثر فيه الرموز وهو ليس اصطلاحًا لأنه الهيولا التي تضم الألفاظ الاصطلاحية الدقيقة والموجزة، وللألفاظ سماتها وللأسلوب سماته وقد لاحظنا أن الصوفية قد عبروا بكل أنواع التعبير الفطرية والإرادية وغير الإرادية وبالمثل والإشارة والرمز وذلك حسب الحال لأنه إذا كان العبد في حال الوجد والاستغراق فإنه لا يستطيع صياغة مشاعره في أسلوب عربي لأمرين:

أحدهما: يرجع إلى طبيعة الأذواق في حال الوجد وأنها ترق عن اللفظ وتخفي عن العبارة.

وثانيهما: أن صاحب الوجد لا يكون في حالة تسمح له بانتقاء اللفظ، وحتى إذا ما عاد إلى حسه بعد ذهاب وجده فإنه لا يستطيع تصوير شعوره تصويرًا دقيقًا، وإذا ما عبر فإن عبارته لا تمثل ما دار في نفسه تمثيلاً صادقًا، وبالتالي فالتعبير هنا لا إرادي كالغشية والاضطراب والهيام فحسب.

وبهذا كله اعترف ابن عطاء الآدمي وأبو عبد الله بن محمد الخراز والمرتعش النيسابوري والسهروردي، وأحيانًا كثيرة يكون الصوفي في حال ثبات واطمئنان فيأتي لنا بلطيف الرقائق ويعبر عما في خاطره بأسلوب حسن يفيض عذوبة ويمتلئ رقة، ويسمى هذا بالتعبير الإرادي، وقد أثبتنا أن زهاد (البصرة) وما قدمه الحسن البصري خاصة من جمال في الأسلوب يصفو ظاهرًا وبعمق في الأسرار باطنًا هم الذين هيئوا بشار بن برد وأبا نواس لنقل الحياة الأدبية إلى مستوى أرقى مما كانت عليه من قبل، وبذا اعترف أيضًا فيليب حتي، وأبطلنا زعم آدم متز حين قال: إن الصوفية أثروا في الأوساط الشعبية لا الخاصة، لأن مثل هذا القول لا يتفق مع أسلوب الصوفية الذي دق حتى عن الخاصة كما لا يتفق مع عصر البصري ولا الترمذي والتستري أو المكي أو القشيري، ولقد أخطأه الصواب والتحري فخلط بين عصر الدراويش الذي اتسم بالانحطاط الأدبي وبين عصر الصوفية وما فيه من رقي الأساليب وبحث عن أسرار الأشياء وحقائقها.

والحق أن الصوفية تناولوا كل جانب من جوانب التجربة الصوفية مستخدمين الأساليب اللينة والعبارات الرقيقة.

وهناك تعبير إرادي آخر هو الرمز أو اللغز، يستعمل الصوفي لعدة أسباب منها: لطافة المعنى ورقته وتعمقه في التجريد مما يعجز صاحبه أن يأتي له بالعبارة كما قال ذو النون وعمرو بن عثمان وجعفر الخلدي، وبينت هنا أن العجز عن التعبير هو سمة الضعف لا القوة، وأن الأنبياء أقوى ولذا تمكنوا من الإتيان بالعبارة مع أشد المعاني تجريدًا، ومن هذه الأسباب الغيرة على الأسرار وسترها على غير أهلها وبثها لأهلها في صورة رمزية جميلة ليعرفوها وتخفى على غيرهم لا سيما الفقهاء بعد نشوب الخلاف معهم، وعلى هذا ابن عطاء والقشيري والغزالي وابن عربي.

وأيضًا كانت الرمزية أقرب إلى اختلاف الأحوال والمقامات من العبارة كما

بين الكلاباذي والرمزية لهذه الاعتبارات واردة في الشرع لأن بعض النصوص منها ما أريد به توضيح المعنى المجرد بلفظ حسي ومنها ما أريد به ستر المعنى كما جاء في قول الرسول عن بعض نسائه: «**أسرعكن لحاقًا بي أطولكن يدًا**» ولا تتناقض هذه الرمزية مع ضرورة البيان لعدم تعلق الأحكام بمثل هذه المعاني الواردة في الرمزية وأيضًا فلما يترك الصوفية رموزهم دون الكشف عنها وبيانها ووضع القواعد الموضحة لمعانيها ونبهوا مرارًا أن يعمد المستمع إلى معاني الرموز لا إلى ظاهرها وأن يكون له أهلية في فهمها كما جاء كثيرًا في قوت القلوب والإحياء ومفتاح السعادة.

ونستطيع باختصار أن نصف ما قالوه في الرمزيات فنجد أنها عمت مراحل الطريق من البداية والسفر وزاده والوصال والقرب، والحكم والواردات، وبذا اتسعت الرموز وتنوعت لفظًا وجنسًا فشملت جميع ما يعتني به الصوفي وأضحت منتقاة من معظم أجناس المخلوقات وأنواعها نظرًا لتقلب الأحوال ولطابع العصر الذي نشأت فيه الرمزية وما امتاز به من رقة في الأسلوب، ومع هذا التنوع وهذه الكثرة فكان لكل لفظ مناسبة معنوية واحدة سهلت فهمه لدى أربابه.

ورفضنا في هذا المجال الرمزية الغامضة التي يصعب الانتقال فيها من المعنى المجرد إلى اللفظ الحسي أو تتسم الإشارة فيه بعدم اللياقة وسوء الأدب كما نجد ذلك في بعض ألغاز وأشعار ابن عربي وابن الفارض وعلى رغم كثرة الإبهام والغلو في الرمزية لديهما فإننا لا نرى أنهما وجها أشعارهما إلى حب حسي كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور محمد مصطفى حلمي وقد دللنا على ذلك بأن علاقة ابن عربي بأسرة النظام كانت علاقة علمية بحتة من واقع كلامه ومن تصرفاتهم معه، ولقد أحس خطورة موقفه فدافع عن نفسه بأنه لا يقصد ظاهرًا في اللفظ بل المعنى الروحي في كل ما نظم، وكل ما فعلته الفتاة لدى ابن عربي إثارة الشاعرية وتفتيقها.

وعـن مصادر الرمزية يحدثنا السلمي وجامي والشيخ الأنصاري أن ذا النون هو أول من استعمل الرمز وأثبتنا أنه خطأ من عدة وجوه:

أولاً: إن الـداراني حـدث قبل ذي النون بثلاثين عاما أن المشايخ كانوا يستعملون الرموز.

وثانـيًا: فإن هذه الرموز موجودة أصلاً في اللغة وعرفها العرب قبل الإسلام وكانـت الأمثال العربية صورة حسية لمعان مجردة كما ساق الجاحظ وابن عبد ربه والبيهقي.

وثالـثًا: جاء القرآن بلفظ عربي وحوى كثيرًا من هذه الإشارات وكذلك السنة وإذًا فاستعمال الرمز الجميل مستحسن لغة مستعمل دينًا وسلفًا وإن أنكرناه في حالة غموضه.

(د) وقد استهللنا فصل الظاهر والباطن بالتركيز على أن الشاهدة قاضية بأن لكل شيء معنى ظاهرًا ومعنى باطنًا، يوجد ذلك في الإنسان وفي العالم كلـه، ولا مـانع أن يوجد ذلك في النصوص الدينية وأحكامها وأسرارها لا سيما أن اللـه سـاق كثيرًا ألفاظ السر والعلن والجهر والخفاء وما بدا وما ظهر، وجاءت إلينا ألفاظ الأحاديث تحث على إصلاح الجوانية والبرانية، ووردت أقـوال الصحابة تدعو إلى السر والعلن، وإن لاحظنا أن دعوة النبي ورجال السـلف كانـت بجملة عامة شاملة، بخلاف الصوفية فإنهم قد توسعوا في الشـرح والتحلـيل لجوانب الظاهر والباطن وأنهم قد حزموا الأمر كلـه ووجهوه وجهة علمية ونظرية بغية الحصول على معارف ذوقية كما هو عند الخـراز الـذي بـين أن للعبد لسانين: لسانًا في الظاهر يتجه به إلى العلم الكسبي، ولسانًا في الباطن يتجه به إلى العلم الباطني والوهبي ويكلم الأرواح،

والأول يكلم الجسد بالحس والعقل، والثاني يرتبط بالإيمان ويحاول القرب من الله ليأتي بالحقائق، وفي هذا أفاض الطوسي والجيلاني.

وهناك اتهام وجه إلى صوفية مفاده أنهم يقدمون الباطن على الظاهر وهو الشرع، وقد حللنا هذه المشكلة من واقع أقوال الصوفية الذين نظروا إلى الباطن نظرتين:

الأولى: بمعنى العقد والتصديق والإخلاص.

والثانية: على أنه محل الواردات والفيوضات الربانية.

والباطن من الناحية الأولى مقدم على الظاهر، لأن الإيمان أول حال المسلم ولا يعتد به كمسلم إلا بالتصديق، والقلب أو الباطن محل الإخلاص ومجمع النيات، وإذا خرب فسدت الأعمال، والإنسان ينسب إلى القلب، فلهذه الاعتبارات قدمه الصوفية وجعلوه أصلاً للسلوك الشرعي، ثم ثنوا بعده بالشرع. وثلثوا بالباطن الذي هو ثمرة السلوك الشرعي والذي هو أذواق ومعارف حسبما ورد عن الجيلاني وطاش كبرى زاده.

وبينا كذلك التفرقة بين الشريعة التي هي العمل بالأمر وبين حقيقته التي هي شهود بالإحسان والطريقة التي هي السبيل التي يسلكه الصوفي وقلنا: إن التفرقة بين الثلاثة لفظية لأن الشريعة حقيقية باعتبار أنها من جملة الأسرار الإلهية، والحقيقة شريعة باعتبار ثبوتها بالشرع والطريقة بما أنها وجهت الشرع فهي شريعة وبما أنها من الأسرار فهي حقيقة فالثلاثة متحدة في الماصدق لا في اللفظ، وقصد الصوفية من لفظة التصوف شمولها للثلاثة.

وأثبتنا أن الصوفية اهتموا بالشرعية أولاً واعتبروها بابًا ومفتاحًا للحقيقة،

والحقيقة ثمرة وغاية لها ولا بد من اجتياز الباب الأصلي، ومنعوا مفارقة الشريعة قبل الوصول أو بعده إذ هي حصن للسالك ومعيار لسلوكه عند السري والمكي، وإذا ابتدأ -السالك بها أمن الزلل وكم كانوا يستحبون أن يكونوا أصحاب حديث صوفية ولا يكون صوفية أصحاب حديث، وحذروا من عدم البدء بالظاهر وإلا خرج الصوفي إما شاطحًا أو غالطًا أو جاهلاً كما ذهب إلى ذلك أحمد الحريري والجيلاني وابن عربي، ومن هنا حكموا بالتلازم والمشاكلة دائمًا بين الشريعة والحقيقة.

وقد أثيرت بعض الشبه حول الصوفية في هذا الجو مثل ادعاء الظاهرية بأنه لا يوجد إلا الظاهر ويرد على ذلك بحديث القرآن عن السر والعلن وما سقناه على لسان رسول الله عن علم الحقيقة وأنه كهيئة المكنون، وهناك شبهة أخرى أثارها ابن الجوزي وبرهان الدين البيقاعي إذ أرجع آراء الصوفية في الباطن إلى الشيعة ويمكن دحضها بأمور:

أحدها: أن الصوفية يختلفون عن الباطن في السلوك حيث دخلوا إلى الحقيقة من باب الشريعة وقالوا بدوام التلازم والمشاكلة وتولى أبو علي الكاتب والروزباري والشيخ أبو مدين الرد على هذه الفرية بعدم الاستغناء عن الشريعة.

وثانيها: يتعلق بالغاية، فقد قصد الباطنية إهدار الشريعة وسعى الصوفية إلى التكامل الديني من وراء الجمع بين الظاهر والباطن.

وثالثها: فإن المعترضين جانبهم الصواب فلم يحددوا من يشبه الباطنية من الصوفية ولو قالوا: إنهم المتفلسفون من الصوفية كابن سبعين والسهروردي المقتول لكان قولهم مقبول.

واهتم الصوفية بدراسة الأحكام الفقهية الظاهرة ودرسوا معها الأحكام

المتعلقة بالباطن، وما يستفيدونه باطنًا من كل مسألة فقهية حتى جمعوا فقهًا باطنًا مع الفقه الظاهر، وقد ضربنا على ذلك أمثلة من أسرار العبادات.

وفي مجـــال التفســـير والتأويل والفرق بينهما أتينا إلى آراء العلماء فيهما من ناحية الاصطلاح وهل هما بمعنى واحد أو كل منهما لـــه معنى، وعرضنا لوجهة نظـــر أبي عبيد وابن جرير والفيروزأبادي الذين قالوا: إنهما بمعنى واحد ونحن مع الماتـــريدي والثعالبي والزركشي والأسدي والراغبي الأصبهاني وجمهور الصوفية الذيـــن يقولون: إن التفسير غير التأويل لأن مادة التفسير سواء أريد بها الفسر أو الـــتعرية تـــدل على قربها من الظاهر، والمستفسِر عن شيء لا يطلب سوى المعنى العام الذي يزول به الإبهام أو الجهل.

أمـــا مادة التأويل فتحمل معاني أعمق من مجرد المعنى الظاهر كالسياسة التي تستلزم حكمة، وكالولاية، وكالتجارب وهي معان ذات صلة بالحكمة وبالتأمل الدقـــيق وراء مجـــرد اللفظ ، والتفسير يشمل كل شرح لنص من كتاب إلهي أو غيره، والتأويل لا يكون إلا لبيان معاني الكتب الإلهية، والتفسير يتعلق بالتراكيب الـــتي لا تحـــتمل إلا وجهًا واحدًا، والتأويل توجيه اللفظ ذي المعاني الكثيرة إلى واحـــد منها فحسب، والتفسير سمته التعلق والتأويل سمته الوهب والدراية وعلى ذلك السلمي والقشيري وعلاء الدين البغدادي اليافعي.

وأيضًا فإن التأويل من سيما المحسنين والراسخين ويتعلق بالرؤية التي هي من جملـــة حقـــائق النبوة، واستعملـــه العبد الصالح في توضيح الحقائق وراء الفعل الظاهر لسيدنا موسى مما يدل على أن لكل لفظة مجالها، وفوق هذا فإن النصوص الدينية تشير إلى التفرقة بينهما.

وقد أرينا القواعد التي تجب مراعاتها في التفسير والتأويل ثم القواعد التي تلزم

لـــلمؤول سواء في سعة قلبه أم في سلوكه وزهده كما أبنا ضرورة وجود العلاقة بين المعنى الباطني وظاهر اللفظ.

ولقد مر التأويل بمراحل معينة:

المرحلة الأولى: التأويل القريب على لسان الصحابة كعبد اللــه بن عباس وعــلي وعمر وسلمان وابن مسعود وعلى لسان التابعين كالحسن البصري، وابن جرير والنخعي ومجاهد وهذا النوع لم يخل منه تفسير الطبري ولا القرطبي ولا ابن كـــثير وقد اشتمل على تأويل العبارات والحروف، ومن أبرز خصائصه أن النبي أقــره وأصــلح بعضًا منه وأنه ساير التفسير واعتمد على مهارات خاصة واتسم بالدقـــة في اللفـــظ واللطافة في المعنى ويتعلق بالآيات ذات الوجوه المتعددة دون الآيات قطعية الدلالة ولم ينفصل عرى الصلة بين المعنى الظاهر والباطن ولم يدع كل منهم أن فهمه هو المراد.

وإنمـــا أكدنـــا على وجود هذا التأويل عند الصحابة ومن جاء بعدهم لكي يظهـــر جـــذور هـــذا الـــنوع ولنرد على الدكتور الشيبي والدكتور سيد خليل والدكـــتور جعفر الذين أرجعوا هذه الفهوم إلى الباطنية واليهود والفلاسفة لأنه يســـتحيل أن يتأثر النبي وبعيد جدا أن يتأثر الصحابة والمحتمل أن يكون التأثر قد نشأ مؤخرًا عند أرباب التأويل الممزوج بالفلسفة والبعيد عن المرمى.

أمـــا المـــرحلة الثانية: وهي التي سلك فيها الصوفي مسلك التأويل المقبول وأفاضـــوا فـــيه مـــن أذواقهم فقد ظهر لهم من خلالـــه لونان لون قريب أيضا استخرجوه من بواطن الآيات وقد ركزوا فيه على بيان جوانب التوحيد والسلوك ولطـــائف الإشارات، وأبرز خصائص هذا اللون هي أن الصوفية طرقوا ما طرقه رجـــال الظاهـــر مـــن المعاني ولمسوها لمسًا رائعًا كما اهتموا باللفظ والقالب لا

لذاتهما ولكن لذات الحقائق والرقائق والاستنباطات مثلما فعل القشيري وابن عطاء الله.

وكثيرًا ما حاولوا الاستدلال على ما فهموه من الكتاب والسنة مثلما فعل ذو النون وأبو حفص الفرغاني والتستري والسلمي والمكي والقشيري ومن سار على منهجهم من السلفيين كالهروي وابن تيمية وابن القيم إي أن الصوفية السنيين والسلفيين قد التقوا عند التأويل القريب.

ومن خصائصه أيضًا الحفاظ على الصلة بين الظاهر من اللفظ والمعاني المستنبطة مما جعله موضع احترام عند المفسرين خاصة القرطبي.

وهناك لون يقرب من الرمزية الواضحة وقد استخدم الصوفية للآية رمزًا لما يحسونه من أذواق وأحوال دون أن يَدَّعُوا أنه فهم عام للآية ولم ينكروا ظاهر اللفظ وأشهر من غاص في هذا المسلك الشبلي وابن عربي والجيلي وإسماعيل حقي والدريني واليافعي وأصر هؤلاء على أن فهمهم لا يغير التفسير أو التأويل وإنما هو حسي شخصي ومعنى ذوقي قاصر على صاحبوهم تفسير بالنظير وهذان اللون مقبولان والمرفوض من الرمزية القرآنية هو ما كان غامضًا أو بعيد الصلة باللفظ أو ممزوجًا بالفلسفة كتلك التي غالى فيها أنصار التصوف الفلسفي.

ونصل الآن إلى الخلاف بين الصوفية والفقهاء، فنقرر أنه مع أن الصحابة اهتموا بعلم الظاهر اهتمامًا بالغًا وبعلم الباطن على نفس المستوى، ومع أن بعض الباحثين يرى أن الخلاف بين الفقهاء والصوفية بدأ في القرن الثالث إلا أننا نرى أن هذا الاختلاف قد نشأ بصورة عامة وبين خصوم متوهمين في عهد الصحابة كما رأينا من حديث علي ابن أبي طالب حين ذم العلماء المبتدعين والنساك المرائين، وكذلك فعل عمر، وأخبرنا الصحابة أن النموذج الفاضل هو العالم

العابد التقي، وهناك صورة محددة تتفق مع لون الاختلاف بين الفقهاء والصوفية ألا وهي ما حدث بين أبي ذر الذي دعا إلى الزهد وحارب الترف، وبين معاوية الأمر الذي أدى إلى نفي أبي ذر إلى الربذة كما هو مشهور.

واتسع هذا الاختلاف من حالات فردية لتشمل جماعة في عهد التابعين إذ يحدثنا فرقد السنجي أن الحسن البصري كان يخالف الفقهاء ويخالفونه، كما كان أبو حازم وربيعة يحاربان علماء بني مروان، وهاجم الثوري وأيوب وابن عون وابن المبارك علماء الدنيا، وانتقد الفضيل وإبراهيم بن أدهم، ويوسف بن أسباط بعض العلماء لإقبالهم على ما يفنى، وهذا يؤكد أن الاختلاف بدأ خيوطه رقيقة بين الصحابة، ثم ازداد نسجا في عصر التابعين وتابعيهم، فكان على أشده في كل مكان، ثم اتسع وتعمق على أيدي الصوفية فيما بعد لأسباب كثيرة:

منها ما هو عام يتمثل في الاختلاف الذي ينشأ بين العلماء على تنوع علومهم، بل حتى بين الفرق والمذاهب داخل العلم الواحد، وإنما قوي الصراع في القرن الثالث والرابع بصفة خاصة نظرًا لأنهما العصران اللذان بدأ التكوين العلمي فيهما، وبدايات التكوين تسبب دائمًا صراعًا بين العلماء.

وهناك أسباب تتصل برجال القوم منها إذاعة الأسرار، والحديث عن المنهج البصيري مما هيج عليهم رجال الظاهر ومنها وجود المتشبهين والمدعين الذين ألحقوا أضرارًا بأنفسهم وبغيرهم من الصادقين، بالإضافة إلى خروج بعض الأقوال الرامية إلى ترك الشريعة مثلما ورد أحيانًا على لسان جلال الدين الرومي.

وهناك أسباب تخص المنكر من الفقهاء أو رجال الظاهر ترجع إلى الغيرة على الشرع والإقبال على الدنيا وغبطة الصوفية لجمعهم النعمتين، أو لعدم فهمهم الأذواق الصوفية، ولو أنهم فهموا وفتحوا قلوبهم للمخلصين لغيروا

مسلكهم كما حدث لابن دقيق العيد وللعز بن عبد السلام حين انقلبا صوفية بعد سماعهما لكلام أبا الحسن الشاذلي.

وانتهيت في هذه النقطة مع ابن زروق على أن ما بين الصوفية و الفقهاء اختلاف في الفروع، وليس خلافًا في الأصول، لأن الصوفية جعلوا الشريعة أصلاً، وصدروا عنها، وأقبلوا على الفقهاء يتعلمون منهم ويقبلون على المذاهب الفقهية ذات الطابع السني بالذات، فكان الجنيد ثوريًا، والشبلي مالكيًّا، والمحاسبي شافعيًّا، والجيلاني حنبليًّا.

ووصلنا كذلك إلى أن طبيعة الاختلاف كانت منصبة من الصوفية على الفقهاء في سلوكهم وإقبالهم على الدنيا، و لم يذموا علمهم؛ لورع رجال القوم من ناحية، ولحبهم علوم الرواية من ناحية أخرى، بخلاف الفقهاء فقد صبوا جام غضبهم على بعض علوم القوم وعلى سلوكهم في التشبه والادعاء، لأنهم لم ينظروا إلى التصوف على أنه ذو قيمة في نظرهم ولا لرجاله على أنهم ذوو حرمة، والحق أن الصوفية كانوا أكثر تسامحًا مع الفقهاء، وأدق تحريًا للنوع الذي يحاربونه بعكس رجال الظاهر فكانوا أضيق صدرًا، وأحنق على رجال الطريق، وأقل تحريًا للنوع الذي يهاجمونه.

ولا ينبغي أن يفهم أن القطيعة قد تحققت بين الفقهاء والصوفية، بل تأسي معروف لأنه لم يصل الجنازة على أبي يوسف القاضي الحنفي، واعترف بشر بفضل الإمام أحمد عليه، وتصادق مع خالد بن خداش صاحب السنن، وكان بين الإمام أحمد والصوفية الصادقين صلات وود، وتبادل الفقهاء المنصفون التقدير فأثنى أبو حنيفة على داود، وكان إسماعيل بن علية من رجال الحديث يقتدي بالفضيل، ووعظ بشر رجال الحديث وقبلوا منه، واستفاد أحمد بن حنبل من حاتم الأصم ومعروف الكرخي وغير هؤلاء كثيرًا احترموا الصوفية وأجلوهم واستفادوا منهم.

(أ) وإذا انتقلنا إلى الباب الخامس المتعلق بالأفكار الخاصة بالذات الإلهية وجدنا الصوفية:

أ- يسلكون مسلك أسلافهم من الزهاد في حرب الفرق على اختلافها، والتصدي للطريقة التي عالج بها المتكلمون مسائل التوحيد، وقد ساعدهم على ذلك كثرة عددهم وانتشارهم حتى كانوا هم الحزب الديني القادر على التصدي للخارجين، والذي يملك عددًا من الموالين له يستجيبون لتوجيهات شيوخهم، ويسرعون إلى تنفيذها، وأيدنا في ذلك آدم متز، واقتضتهم تلك النزعة التي حاربوا الأهواء والبدع بصفة عامة كما جاء على لسان الأنطاكي وأبي حفص النيسابوري، وأبي عثمان الحيري، وقد هالهم ما في مجتمعهم من تشتت وتمزق فراحوا يحاربون ذلك بلا هوادة ونالت فرقة المعتزلة عنتا شديدًا من الصوفية لميلها الشديد إلى العقل، ولصبغتها الفلسفية، واعتناق رجالها لكثير من الأفكار الفلسفية بالإضافة إلى قولهم بخلق القرآن والجرأة في ذم الصحابة، كل هذه العوامل أثارت حفيظة الصوفية عليهم فحذر منهم الداراني والتستري وإسحاق بن إبراهيم، وقد انصب هجومهم على الفرقة برجالها ومسائلها.

ولما لحظ الشيخ أفضل الدين والشيخ محمد المغربي وجه شبه بين حالة الشهود الذاتي التي تمحى فيها رؤية الصفات تحت قهر أنوار الذات حكما بأن تلك الحالة عند الصوفية تشبه المعتزلة، فهما متشابهان في بعض المسائل ظاهرًا، وقد رددت على ذلك بأنه تشابه في ظاهر المسألة لا في جوهرها وحقيقتها لأن الصوفية وصلوا إلى تلك الحالة بالذوق ووصل إليها المعتزلة بالعقل، واعترف بها الصوفي في حالة سكر ووجد وأقرها المعتزلة في حالة ثبات وصحو عقلي، ولما عاد الصوفي من وجده رجع عما ذاقه واعترف بثبوت الصفات لله، ووقف المعتزلي عند التعطيل،وبالفارق بينهما عاد الشيخ المغربي فأقر به مرة ثانية، وكما

رفض الصوفية المعتزلة رفضوا إلى رجاء البدعي وهاجموه حسبما جاء على لسان الأنطاكي وأبي عبد الله الترمذي.

ومما يؤكد سلفية الصوفية وصدقهم إزاء التمسك بالكتاب والسنة هو ما رأيناه من حرب علم الكلام واعتباره من جملة علوم الهدي التي تدعو إلى التمزق والتفريق مثلما قال إبراهيم الخواص والمكي وممشاد الدينوري، ونَجَمَ عن منهج الصوفية هذا أن وحد بينهم وبين رجال الحديث والتفسير ومن ينتسبون إلى السلفية فالتقوا مع البخاري والطبري، ومحمد بن الحسين البغدادي، والخطابي، واللالكائي وعبد القاهر بن طاهر البغدادي وإسماعيل بن عبد الله الأنصاري والسمعاني وابن الصلاح.

كما دعا هذا الموقف رجال القوم إلى التمسك بالمذاهب الفقهية القائمة على السنة ونفروا من مذهب الرأي والقياس، وأود القول بأن الصوفية لم يقتصروا على مجرد الرفض للفرق وعلم الكلام، وإنما ناقشوا رجاله وحاجوهم كما فعل ذو النون وتلميذ له، وقد سلكوا في النقاش طريق النصر لا المسلك الجدلي، وكذلك فإن عداءهم للمتكلمين لم يمنعهم من التفكر على الطريقة الدينية، ومن تناول علم الأصول والتوحيد والنبوغ فيهما بعيدًا عن التشقق والتفريع والجدل والخوض في المسائل التي لا تتصل بالتوحيد النقي كالجوهر. الفرد والعرض وغيرها، وأظهر من اشتهر بالأصول على هذا النحو منصور بن عمار وذو النون وسعيد بن العباس الرازي، وعمرو بن عثمان، والجنيد وغيرهم.

وترتب كذلك على نبذ علم الكلام أن صار التصوف يرفض العالم المشتغل بعلم الكلام حتى يقطع صلته بهذا العلم كلية أو يخفف منها ويتبنى المنهج السني مثلما فعل المحاسبي فرضي عنه ابن حنبل، وكما حدث عند الغزالي حيث تخلص من الكلام تدريجيًا إلى حد كبير وأعلن دفاعه عن السنة، وكذلك فعل الفخر الرازي.

ودللنا على صحة مسلك القول من الكتاب والسنة حيث جاءت النصوص تنهي عن التفرق وتحث على التمسك بالدين الواحد، وتحذر من الابتداع، ومن الجدل المفضي إلى المراء، ومن تشقيق الكلام، وبعد هذه الجهود الصوفية لا نستبعد أن يكون هذا المسلك مع اتجاه الحنابلة هو الذي دفع الأشعري إلى الانفصال عن المعتزلة، وتكوين مذهب جديد يقوم على الميل إلى الشريعة بصورة أكثر من العقل، وقد انتهى فيه الأشعري إلى لون سلفي بشكل واضح خاصة في كتابه الإبانة، ولو أن مذهبه لم يسر كما أراد، بل حدث له تغيير على أيدي التلاميذ مما جعله موضع نقد من الصوفية كذلك.

وأشرنا في المقدمة عن مذهبية التصوف أو عدم تمذهبه، ثم تحدثنا في الباب الثالث عن نشأة الطرق ويهمنا هنا أن نعرف هل الصوفية طريقة فعلاً أو فرقة؟ يرى الدكتور سامي النشار نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق أن أول من عرض لهذه المشكلة فخر الدين الرازي واثبت أنهم فرقة متميزة، وهناك فريق آخر يري أن الصوفية ليسوا فرقة وإنما هم طريقة.

وخرجت من هذه الدراسة بأن الصوفية طريقة أولاً وليسوا فرقة وقد ظلوا كذلك حتى نشأت فرقة الحلولية والمشبهة فاضطر رويم بن أحمد المتوفى (٣٠٣ هـ) أن يقسم الصوفية باعتبار أفكارهم إلى فرق ليخرج الحلولية من التيار الصوفي السني العام ومعنى هذا أن رويم أسبق في اعتبار الصوفية فرقًا من الفخر الرازي، بل كان رويم أدق لأنه أقام تقسيم على أساس الأقوال الأصولية بخلاف الفخر الرازي الذي بنى تقسيمه على أسس فقهية، وهي لا تدخل في أصول نشأة الفرق.

وبينت أن من نظر إلى الصوفية في صورهم الأولى قضى بأنهم طريقة، ومن نظر إليهم باعتبار شرود البعض عن السلفية كالسالمية والحلولية وباعتبار تقسيم رويم والهجويري حكم بأنهم فرقة، ووضحت أن الطيار العام سني ليس بفرقة

وهناك شرذمة صغيرة هي التي شذت عن الجمهور وخرجت على إجماعه السلفي، وينبغي أن نبني أحكامنا على التيار الصافي الكثير مع بيان التيار الخارج.

(ب)وفي صدد العلم بالله واستحالة إدراك كنه ذاته قلنا: إن الإحاطة بشيء ما تتوقف على قدرة الذات المدرِكة وعلى طبيعة الشيء المدرَك، وعلى ما بينهما من صلات أو مناسبات فإذا كانت الذات المدركة محدودة مقيدة والذات المدركة مطلقة ولا مناسبة بينهما استحالة إدراك بالكنه وأكد أبو يزيد البسطامي والحلاج والغزالي وابن عربي أن كل وسيلة عاجزة عن أن تدرك الذات على حقيقتها وفي أي زمن وتحت أي ظروف وبذا اعترف الفلاسفة والمتكلمون.

وترجع أسباب عدم إدراك الكنه إلى أنه لو وقع تحت إحاطتنا لكان في مستوى ذواتنا المفكرة ولو كان كذلك لكان أقل منها وهو فوق كل شيء وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وأيضًا فإن ظهوره يجل عن الوصف ويدق عن الإدراك فهو ظاهر ظهورًا لا تستطيع المدارك الوصول إلى كنهه حسبما بين المكي والغزالي مستدلين بعبارة للإمام علي وكذلك فإن ذواتنا محدودة وعاجزة ومسبوقة ومعارفنا نسبية وما دامت كذلك فكيف نصل إلى الأول المطلق الذي وسع كل شيء، ومع محدودية ونسبية الإدراك فنحن نعتمد على المحسوس في حكمنا ولا مناسبة بيننا وبين الله فليس في استطاعتنا تناول ذات الحق لا سيما وأنه يقول: **(ولا يحيطون به علما)**.

وإذا عجزنا عن الوصول إلى كنه الذات فلا نستفهم عنه بأدوات يسأل بها عن الكنه، وحتى إذا ما سألنا بها فلا بد أن تكون الإجابة بالآثار لا بالحد والكنه.

وما دامت الذات لا يدرك كنها؟ وإذا كانت تدرك فما هي الحقائق التي

يمكننا أن ندركها؟ على هذا يجيب ذو النون المصري وأبو يعقوب النهرجوري بأن الذي اجتمع عليه أهل الحقائق أن الله غير مفقود فيطلب ولا ذو الغاية فيدرك وإنما الموجود عندنا معرفة وكشف علم بالأعمال، والمعرفة والكشف لا يتعلقان بالكنه ولكن بالوحدانية والوجود عند الكلاباذي وابن عربي، وهذا هو العلم الذي طلب منا وعليه سار أبو عبد الله الكتاني وأبو العباس الأشقر والضرير السلاوي واستدلوا بأن قريشًا لما سألت النبي من أي شيء خلق ربك أجاب (قل هو الله أحد) إلى آخر السورة.

وبالنسبة لطرق الأدلة، واعتمد الصوفي على التقليد في الأصول بشرط أن يكون قائمًا على تقليد الشرع أي إنه أباح التقليد في العقيدة إذا كان نابعًا من تقليد والد أخذ من الشرع أو شيخ اعتمد على النقل، وإذا جوزوا التقليد في الأصول ونفروا من ذلك كما سبق في الفقه فلأنه ليس في قدرة جميع البشر أن يصدقوا عن بينة وبرهان.

ومن طرقهم الهامة والرئيسية الاعتماد على النقل والحث عليه من الداراني والحلاج وابن عربي وذلك لعدة أسباب منها أن الشرع تعريف بالله بطريقة مباشرة وأنه حوى تعريفًا عن مسائل العقيدة كلها وأنه امتدح الذات الإلهية بصفات الجلال والكمال وساق كثيرًا من الأسماء والصفات هو أمر يرغب الصوفي المتطلع في حقائق الصفات والأسماء إلى الإقبال على الله من هذه الناحية.

وأيضًا فإن الرسول كان يجيب على الأسئلة في التوحيد من القرآن وأن هذا المنهج بما قدمه من تفسير للكون وللعالم الغيبي ومن تعريف بالله بطريقة بينة حسم الخلاف بين الصحابة ووحد صف المسلمين، وكذلك حث ذو النون والأنطاكي والجنيد وبشر على التفكر والنظر والتأمل في الكون وإن كنت أقول إن الصوفية حينما سلكوا طريق الشرع أو طريق التفكر لم يحاولوا الاستدلال على

ذات اللـــه لأنهـــم مؤمـــنون أصلاً وإنما استعملوهما كطريقتين للتعبد والطاعة والتصـــفية ودون أن يحولوا طريق النظر إلى أقيسة وبراهين عقلية، إذا استثنينا من ذلـــك الغـــزالي وابـــن عربي اللذين أخذا من البراهين قسطًا كبيرًا اقتداء ببراهين إبراهـــيم وبالـــتالي فهم متفقون على أن العقل يمكن أن يعرف اللـــه بالتأمل أو بالـــبرهنة مع ملاحظة أنه لا ينتقل من الكثرة إلى الوحدة إلا باللطف الإلهي كما هـــو عند النوري والكلاباذي وابن عربي، وأن طريق العقل زلق ومليء بالمخاطر لأنه ربما تضيع منه حلقة أثناء الوصول إلى اللـــه فيضل ومجالـــه في هذا المضمار صـــعب وخطـــير والاعتماد على الشرع أقوى وأسلم، ولا يخفى بعد ذلك أنهم أجلوا المعرفة الكشفية ورفعوا قدرها وصوروا مراحلها.

وَأَثْبَتُّ أن المعرفة الصوفية في الوصول إلى اللـــه قد أثرت في المعتزلة فجعلتهم يقولـــون مرة: إن طبيعة تحصيل العلم باللـــه أو المعرفة عامة ليست من فعل العبد وإنما تقع بالضرورة أو بالتوليد مع أنهم قائلون بأن العبد يخلق أفعالـــه الاختيارية وأحـــيانًا يقولون: إن للـــه لطفًا يمنحه للعبد المؤمن يدرك به ويستغني عن الجهد كمـــا قـــال محمـــد بن عبد الوهاب الجبائي ويصر بشر بن المعتمر على أن إيمان اللطـــف أعـــلى وأرقى من إيمان الكسب، وأيضا أثر الصوفية في الجبريين فقال الحســـين بن محمد النجار: إن في القلب قوة قادرة على المعرفة، وأطلق الأشعري عليها كذلك لفظة الإدراك وراء العلم.

(ج) والـــذي يثبـــت من كلام شقيق البلخي وأحمد بن عاصم وسعيد بن يزيد والجـــيلاني على أن الإيمان شامل القلب واللسان والأعمال، وثلاثية الإيمان تتفق مع الصوفية لكونهم أرباب قلوب وأرباب نسك وذكر و تلاوة وأرباب عمـــل ومجـــاهدة وطاعـــة وتؤيدهم في ذلك النصوص الدينية وما جاء في البخاري ومسلم، كما يتفق الصوفية على أن الإيمان يزيد وينقص، وهو أمر يتمشـــى مـــع مسلك القوم القائلين بالترقي في المعرفة من الأدنى إلى الأعلى

وبكثرة الذكر والتطلع إلى التدرج في المقامات والعروج في الأحوال وإلى هذا ذهب سهل بن عبدان وبندار بن الحسين والسراج والجيلاني وقولهم بزيادة الإيمان شامل لذات التصديق فإن تصديق التقليد غير الخير غير البرهان غير العيان.

كما يشمل الزيادة في المتعلق فإن درجة اليقين أو التصديق القوية تدفع صاحبها إلى العمل أكثر والمشاعر التي تتفعل مع التصديق هي المشاعر التي تحرك البدن كله وتسخره لخدمة ما يعتقد وما يدين، وبهذا الاتجاه يختلفون عن الإمام أبي حنيفة في جعل الزيادة شاملة للتصديق ومتعلقة كما يختلفون عن الأشاعرة في القول بزيادة التصديق وترقيه، وتتظاهر الأدلة التي سقناها على تأييد وجهة نظر الصوفية كما يساندهم عدد غير قليل من رجال الحديث والتفسير والسلف.

أما مسألة التوحيد فإن كان كل فريق درسها من وجهة نظره فتناولها رجال السلف في الإطار الديني والاجتماعي أما المتكلمون فقد انصرفوا إلى النواحي النظرية وإقامة البراهين النقلية والعقلية درءًا للشبه وردًّا للخصوم بينما تركزت غاية الصوفية على كشف الحجب عن النفس وتصفيتها ومجاهدتها بالطاعة والعبادة ابتغاء وجه الله أولاً ولنيل المعارف والأسرار ثانيًا ومن ثم طبعت نظراتهم بالطابع الذاتي النفسي، ولذا قنعوا بالأدلة القرآنية الواردة في التوحيد وتفهموها بعقولهم ونيقموها بقلوبهم وفاضت مشاعرهم بمعاني التوحيد ومتعلقاته، وبهذه المعاني تصبح فكرة التوحيد ليست أمرًا نظريًّا يتعلقه الصوفي وإنما هي تجربة نفسية يخوضها السالك ويستشعر فيها ضعف الحديث وعظمة القديم الواحد، ويذوق وحدة الذات يقينًا قويًّا أو شهودًا بصيريًّا تمحى فيه الدلائل وتفنى الشواهد ويكون الحق واحدًا والخلق فانيًا عن شعوره باقيًا تحت أنوار الواحدية.

وتسمى المرحلة اليقينية بالتوحيد العام ومرحلة الشهود البصيري بالتوحيد الخاص، والأول يسمى التوحيد الحكمي أو التوحيد بالرسم وهو صفة للموحد

ونعت للموحد رسمًا عند الشبلي وإنما كان رسمًا لأنه توحيد بالآثار لا بالذات وإنما كان توحيد البشرية لقيام العبد فيه يطلب العوض ورؤية العقل والإحسان والتوحيد الخاص يؤكد ما قلناه من اعتناق الصوفية لفكرة زيادة الإيمان وهو ناشئ من القرب والحال وهو توحيد اللب أو توحيد الصديقين أو المشاهدين أو توحيد الذوق والوجد ونقي الإدراك.

(د) وإذا توجهنا إلى الأسماء والصفات وجدنا البصرين يقولون الاسم ما دل على مسمى تحته، وقال الكوفيون: إنه سمة توضع على الشيء يعرف بها ورأى أبو زيد أنه علامة المعنى والمعنى علامة تعرف بها الذات والأسماء علامة تعرف بها الصفات والصفات علامة تعرف بها الذات وتعريف البسطامي أقدم من تعريف البصريين والكوفيين ودال على شمول الاسم للذات والصفة وعلى أن الاسم ليس تحت المسمى كما يقول البصريين وهو أقوى صلة بأسماء الله وتعريف البصريين أدنى إلى أسماء العبيد أو المخلوقات.

وإذا جاء الصوفية إلى نقطة هل الأسماء توقيفية أو وصفية؟ قال الكلاباذي والقشيري: إن الأسماء توقيفية ولا تزيد على التسعة والتسعين وإلا كان إلحادًا ويستندون في ذلك على النصوص الواردة والتي تبين أن الأسماء الحسنى تسعة وتسعون مائة إلا واحدة ورأى الغزالي جواز الزيادة على التسعة والتسعين وتضارب ابن عربي، والفريق الأول أكثر حيطة واحتراز عما يوهم، ولزم جان بالسلامة وإن كان هذا لا يجعلنا ننكر رأي الفريق الثاني لأن الحديث المشهور الذي ذكر عدد الأحاديث لم يتفق على عدها بل جاء بروايات متعددة وكل رواية تحمل عددًا معينًا وقد يقال: إن الحصر لا يفيد التعبير إلى آخر ما ذكرناه ولأن كثيرًا من النصوص ذكرت أسماء لم ترد في الحديث المشهور مما يجوز تسمية الله باسم مشتق من أفعاله أو صفاته بشرط أن يكون موافقًا للغة و الأدب مع الحضرة الإلهية كما هو عند الفخر الرازي.

وللأسماء دلالتان

دلالة لفظية: من ناحية اللفظ تعرفنا بالله على قدر جهدنا وعلى قدر ما نفهم نحن من حروف الأسماء ومعانيها اللفظية بحسب الوضع، وهذه الأسماء اهتم بها الصوفية ذكرًا وتقربًا بها إلى الله أكثر من الصفات للتحقق بمعانيها، وهي لا تكون بهذه الدلالة اللفظية الخاصة بنا عين المسمى، كما صرح أبو علي الروزباري والغزالي وابن عربي أما إن أريد بها المعنى المطابق لذات الحق أو مدلول الاسم فنسأل هل الأسماء عين المسمى أو غيره؟

ونلاحظ أولاً أن جمهور الصوفية توقف عن الخوض في هذه المشكلة وبعض قليل هو الذي خاض فيها فصرح الكلاباذي والقشيري أن الاسم عين المسمى إلا كان الحق أزلاً بلا أسماء أو كانت الأسماء حادثة، وأن الله أمرنا بتسبيح اسمه مضافًا إلى الله أو الرب والذي كلفنا به هو تسبيح الحق لاسمه، ولو كان الاسم غير المسمى لكانت أحكام المدح والذم والأحكام الشرعية على الاسم لا الذات.

والحق أن هذه الأدلة جاءت على غير لسان الصوفية من أنصار هذا الاتجاه كابن بكر بن الطيب وابن فورك وأبي عبيدة، وإن كان هو رأي أكثر الصوفية إلا أنهم اكتفوا بالإفصاح عنه دون تشقيق الكلام وتفريعه.

وأما الغزالي فقال: إن الاسم والمسمى والتسمية الثلاثة متغايرة لأنه يلحق بكل واحد من الثلاثة خواص لا تلحق الأخرى.

وأرى أن منشأ الخلاف راجع إلى تعدد مدلول الاسم لأنه قد يراد منه نفس الماهية وقد يراد بعض أفرادها أو يراد العرض اللازم لها، أو المعنى الخارجي أو الذهني فإذا نظرنا إلى هذه الاعتبارات المتعددة أو إلى أحكام اللفظ المتنوعة أو إلى آثاره ومقتضياته حكمنا بالتباين بين الاسم والمسمى وعلى هذا حكم الغزالي

والفخر الرازي والقسطلاني وإذا اعتمدنا على نفس الماهية أو على حقيقة الاسم الذاتية أو المدلول من حيث هو حكمنا بأن الاسم نفس المسمى وهو الذي اعتنقه جمهـور الصوفية لاهتمامهم الكبير بالمعاني والحقائق فهم أكثر ميلاً إلى الخواص الذاتـية لا اللفظـية ويحبون أن يصدروا حكمهم عليها ولذا سوى أبو الحسين الـنوري بـين الأزلية والأبدية والأولية والآخرية والظاهرية والباطنية من ناحية الحقيقة.

وحكـم السراج والشيخ الشبراوي أن الاسم عين المسمى بحسب التحقق والوجود لا بحسب الاعتبارات السابقة المتعددة، ومن ناحية أخرى فإننا يجب أن نفـرق بين وضع الاسم لغير اللـه وبين وضعه للـه، أما وضعه لغير اللـه فإنه يمكـن أن تحدث فيه هذه الاعتبارات، والأسماء في غيره موضوعات بشرية قد لا تتطابق مع المسمى حتى في حقيقتها الكامنة وراء الوضع، وأما إطلاق الاسم على اللـه فيجـب ألا يعتبر فيه تلكم الاعتبارات السابقة لاستحالة الجزئية والكلية والعرضـية، واللـه هو الذي وضع الاسم لذاته فلا يعقل أن يطلقه عليه وماهية الاسـم لغـيره فالقول بأن الاسم عين المسمى أقرب إلى الصحة وإلى النصوص الدينـية، ومع نصرتنا لهذا الرأي إلا أن البحث فيه لا يفيد العقيدة شيئًا وهو من فضول الكلام.

ولقـد أنكـر ابن حزم إطلاق الصفات على اللـه بدعوى أن السلف لم يطلقوها عليه وأن الحديث الوارد في سورة الإخلاص على أنها صفة الرحمن لا يعتد به.

وهذا ليس بجيد لأن كثيرًا من السلف نطقوا بالصفات كفقهاء المدينة السبعة والإمام مالك والأوزاعي والليث والشافعي وسحنون وغيرهم مما ينخرون الإجماع بهـم وتولى ابن القيم الرد على ابن حزم مبينًا أن الأسماء مذكورة في القرآن ويراد بها المعاني وهي صفات اللـه كما أن النبي استعمل في أدعياته كثيراً من الصفات

كالقدرة والعلم، وإثبات الصفات لله سبحانه أمر يتفق مع آمال الصوفية ورغباتهم في التحقيق بها ونيل منحها.

ولذا فهم في مثبتي الصفات على وجه سني بلا تعمق واستدلال مثلما فعل المتكلمون، وبلا تنزيه يصل إلى حد التعطيل أو تشبيه يصل إلى التجسيم بل قالوا الوادي المقدس بين جبلي التنزيه والتشبيه فأثبتوا لله صفات مع تنزيهه كما جاء في النصوص الدينية.

ونادى الشيخ محمد الصغير والرفاعي والشيخ زكريا الأنصاري أن نثبت لله صفات ونتوقف فلا نخوض فيها وهل هي عين الذات أو لا، وبهذا يتهافت ما قاله الكلاباذي أو الصوفية أجمعوا على أن الصفات لا هي عين ولا غير، لأن هذه اللفظة جاءت على لسان الأشعري في بداية القرن الرابع بعد أن قام التصوف وتشكلت عقيدة أربابه وحتى من جاءوا بعد هذا فإنهم قالوا بعدم الخوض وتمسكوا بالسنة بل لعل الصوفية بمسلك التفويض هم الذين حملوا الدردير الفقيه المالكي والأشعري نفسه على أن يعلنوا المنهج السني ويعترفوا بصعوبة المشكلة ويقولون الترك أولى هذا إذا استثنينا الغزالي وابن عربي فهما متناقضان ولهما أكثر من رأي، وإزاء هذه الصفات السمعية من اليد والوجه والساق والفرح والضحك وغيرها حكم جمهور الصوفية أن التشابه لفظي وفوضوا المعنى لله رب العالمين، وعلى ذلك الواسطي والفضيل والجنيد وقرر السهروردي أن التفويض هو مذهب الصوفية، وقال ابن زروق: إن مذهب الصوفية هو مذهب السلف وسار الغزالي وابن عربي مع الصوفية شوطًا ثم كرا راجعين ومالا إلى التأويل.

وأما الجيلاني وابن تيمية فقالا بالتفويض الظاهري فلم يلجأ إلى التأويل وقالا بالجهة وأن الله في السماء وقد أبطلنا زعمها بأدلة نقلية وعقلية وتمسحنا لفكرة التفويض المعنوي أي المتصل بالمعنى لأنها طريقة السلف الصالح.

(٥) وإذا انتقلنا إلى الباب السادس

أ- التقيـــنا مـــع المحـــبة ووجدنا سحنون والقشيري يقرران أن المحبة أرق من التعريف، وقد رأينا أسباب ذلك ترجع إلى أن المحبة حالة شعورية تملأ النفس والقلـــب والروح، وتتخلل الكيان الإنساني كلـــه، ولذا تدق عن التعريف وتخفـــى عـــلى صاحبها، كما أن اتصاف الحق بها يجعلها بعيدة عن تناولها بالـــتعريف الشـــامل وحتى في الوضع اللغوي فإننا نجد اللغويين عجزوا عن وضع تعريف محدد لها.

وفي الـــبداية تعرضنا لأصول المحبة من الكتاب والسنة وعرضنا للمحبين من الصحابة كسالم مولى أبي حذيفة وعلي ومصعب ثم عن التابعين وتابعيهم وبينا أن الصـــحابة هـــم الذين غرسوا في رياض الحب أورق أشجاره وفاحت أرواحهم ومشـــاعرهم بينها، وقدموا لمن جاء بعدهم صورًا للمحبة المقرونة بالآراء النظرية كالمحـــبة بلا عوض والمحبة المرتبطة بالفناء وأيضًا فإن الصحابة استعملوا مع الحب الشـــوق والأنس، وقد ذكرنا هذا المنبع لنبين وجهة نظر السلفيين الأوائل وأنهم اعتـــبروا الحب صفة وأثبتوها للـــه بلا تأويل ولا تشبيه وتوقفوا عن القول بأنها عين الإرادة أو الرضا أو أنها عين الميل والاستئناس مثلما تذهب المشبهة.

وقـــد أبطلنا زعم ماسنيون الرامي إلى أن رابعة هي أول من تكلم في الحب الإلهي وسار وراءه الدكتور مصطفى عبد الرازق والدكتور محمد مصطفى حلمي والدكـــتور عـــبد الرحمن بدوي، وبينا الرد على أن ماسنيون قد أخطأ في ترجمة كـــلمات الحـــب الواردة في القرآن وفي الحديث وغفل عن الآثار العاطفية التي سـيقت على لسان الصحابة، وبدا أنه ترجم كلمة الحب بالعشق فقال: إنها أول من استعملت الحال باسم العشق لا باسم الحب الذي سبقت به رابعة، ونقل عنه ما جاء بعده من الباحثين بلا تحرٍ لقولـــه وأخطائه كما قصدنا كذلك بهذه الأدلة والأخـــبار أن نبطل قول نيكلسون أن المسيحية هي التي منحت الاسم عاطفي

الحب، وأن الصوفية قد استعاروا هذا الشعور من المسيحية ووافقه على ذلك الدكتور قاسم غني، وليس هذا بصحيح طالما أن نبي الإسلام كان محبًّا وأن الصحابة قدموا لنا حالاً رقيقًا في الحب.

وكم نشيد بقول الدكتور جعفر وهو يثبت عكس ما قاله نيكلسون فيقرر أن صوفية المسيحيين هم الذين استفادوا من المسلمين في مجال الحب وبعد أن وقفنا على آراء جعد وجهم والزمخشري وأحمد بن غالب الذين أنكروا فيها المحبة سواء أكانت صفة الله أم صفة للعبيد متوجهة إليه سبحانه واحتجوا بأن الله لا يشبهه شيء ولا يناسبه شيء فكيف نحبه ونحن لا يتصور منا أن نحب إلى من هو من جنسنا أو مثلنا، وكذلك الحق لا يحب لأن المحبة فيها فرح ولذة ولا يتصور ذلك في حق الله فالمراد بمحبته هو التفريد والثناء على العبد، أو ترد إلى صفة الكلام، ومن الملاحظ أن القشيري أفاض في شرح وجهة هؤلاء مما يتضح منه أنه يميل إليهم، ويهمنا بعد ذلك أن نبين وجهة نظر الصوفية، وانتهينا في ذلك إلى ما يأتي:

أنه قد اتفق البسطامي والمكي في أحد آرائه وابن عربي مع ابن تيمية على أن المحبة صفة لله وصفة للعبد ومحبة الحق غير محبة العبد فهي صفة ثبوتية نفسية دائمة لا تشبه صفة المخلوقين في اعتمادهم على أسباب متغيرة ومتولدة ومتقلبة ولا تتصف بالبدء ولا بالغاية ونسبة محبته للعبيد نسبة كينونيته معهم أينما كانوا في حال عدمهم وفي حال وجودهم لم يتجدد عليه حكم لم يكن عليه والمحبة عند الصوفية هي المحبة عن السلف ليست بالإرادة.

وأما محبة العبد لله فهي متغيرة ومتقلبة ولها دوافع تثيرها وهذه الدوافع إما أن ترتبط بالحركة الفكرية والعاطفية والأدبية في المجتمع وإما أن ترتبط بالإنسان وذاته، والدوافع الأولى في غاية الأهمية وقد أفضنا الحديث فيها مبينين أن حالة

الترف انتشار الحب الحسي وتغلغل النظرة العقلية قد حدت بالصوفية أن يجعلوا من المحبة دعوة شعورية إلى الإصلاح الاجتماعي والفكري والأدبي وذلك عندما يقبل الناس على المحبة الروحية، إذ إنها تستطيع بقوتها أن تتغلب على سيطرة العقل وقوته وأن ترقق منه وأن تحول الحب الحسي إلى حب روحي والفساد الاجتماعي إلى ثورة اصطلاحية تهدف إلى تقويم الحياة بأسرها.

وأما الدوافع الإنسانية الذاتية فإن المكي والغزالي بدأ في الشعور باللذة الحسية ثم الانتقال إلى المعقولة ثم الروحية أما ابن عربي فقد رفض الاعتماد على المدارك الإنسانية ولاذ إلى الخبر الذي يعرفنا بالله ويحببنا فيه.

وتبعًا لتلك الدوافع فإن المحبة تنوعت إلى محبة النفس، وذلك عندما تكون الدواعي المهيجة للمحبة نابعة من النفس ولذاتها وهي ليست من قبيل المحبة الإلهية إلا إذا قصد تهذيب النفس كي ترقى إلى مرحلة في الحب أنقى منها، وهذه المحبة أول منزل يطوه المحب عند أبي الحسن الشاذلي، وإذا كانت الدواعي ناشئة من مطالعة العقل لسنن الله ونعمه فهي محبة عقلية وتثبت باتباع السنة وإصابة الداعي والاستلذاذ بالخدمة وتقتضي قطع الوساوس والغفلة وكل ما يبعد عن المحبوب وأقوى ما تصل بالعبد هو الدهش والتحير وإذا صفا العبد تتطلع إلى النعم بالعقل، ووصل إلى جلاء القلب فطالع وشاهد سميت المحبة بالمحبة القلبية وهي نوع جديد وفريد وأرقى مما سبق.

والمحبة في هذه المنازل ذات خصائص معينة أهمها أنها كسب ومقام، وقد بينا أن من قَالَ: إن المحبة مقام لا حال استند إلى أن بدايتها تصفية ونظر عقلي وتجلية قلبية فهي كسب وكل كسب مقام، وعلى ذلك المكي والغزالي وطاش كبرى زاده وما دامت كسبًا فإن سهلاً والحيرى والجنيد ورويم البلخي والنيسابوري والمكي ألزموا السالك الموافقة والاتباع في هذه المنازل وأعلن عمرو بن عثمان

المكي وخير النساج والحلاج والدينوري والشبلي وابن خفيف أنها تقتضي التحمل والرضا لأنه ربما يمتلي العبد في المحبة، كما نبه ذو النون والخراز والنصراباذي، أن المحب عليه أن يقدم كل شيء فداء المحبوب، وأثبت أيضًا أن المحبة، ليست دلالاً فقط وإنما يمازجها هيبة تختلف عن هيبة الوجلين إذ لو وجل يخاف من النار والمحب خائف من الصد والهجر والبعد، فهي لا تفارق الخوف كما أنها تلازم الغيرة على محارم الله ودينه، مثلما بين المكي وابن عربي.

وتعتبر محبة الروح هي المنزل الأرقى وهي قمة المحبة وهي هنا وهب وحال، فمن قال: إن المحبة حال فقد نظر إليها في هذا الدور وإن كنت أقول في الحال سبق بمقدمات كسبية، ويفصح الصوفية عن أن المحب في هذا الدور الراقي يكشف أن حب الله له سبق حبه ويتبين له قدم المحبة كما قالت جارية أمام عطاء وأخرى أمام إبراهيم بن المهلب واعترف بذلك الشبلي والمحبة من هذا النوع تطغي على المحب وتملك قلبه فيأتي فيقول بأقوال لا تأخذها عليه لسكره ولأنها ملكت عليه زمام الحس فاضمحل ودللنا على أن مثل هذه الأحوال لا يؤاخذ عليها العبد، والحب هنا حب ذاتي بلا عوض.

والمحبة الكسبية في النفس والعقل والقلب، سابقة ومقدمة الفناء والحب الوهبي متأخر عن الفناء وثمرة له، وما دمنا نتكلم عن علاقة الحب بالفناء وبالمعرفة فإنه قد تطرأ مشكلة أمام الباحثين وهي هل هذه الأحوال متداخلة أو منفصلة كل واحد له ذوق خاص؟.

فيرى الدكتور محمد مصطفى حلمي أنها متداخلة وذات معنى واحد ويرى الدكتور إبراهيم بسيوني أنه ينعدم الفرق النوعي بينهما وأوافقهما على وجود شبه ولكني أرى أن لكل من المذاقات نسبة خاصة وشعورًا معينًا تذوقه النفس وتتخذ له مصطلحًا معينًا، وبالتالي فللحب مذاق وللمعرفة البصرية مذاق

وللفناء مذاق ويمكن للصوفي أن يحس لكل منها إحساسًا منفصلاً عن الإحساس بالأخرى وتعقيبًا على الاختلاف حول أسبقية المعرفة على الحب كما هو رأي الحسن البصري وهرم بن حيان والغزالي أو أسبقية الحب على المعرفة كما هو رأي ابن أدهم وابن عطاء الآدمي وسحنون قلت إن من قال بسبق المعرفة قصد المعرفة الكسبية ومن قال بتأخر المعرفة على الحب قصد المعرفة البصرية فالكسبية مقدمة للمحبة والبصرية ثمرتها وبذا تحل إشكال الخلاف بينهما.

أما بالنسبة للكتمان والإسرار فلقد آثر بعض الصوفية كتمان أشواقهم ورائدهم في هذا ذو النون وأبو العباس بن العريف وقد تقصينا أسباب ذلك لا سيما وأننا رأينا النبي أفصح والصحابة أفصحوا، فما الداعي وراء كتمان الصوفية؟

فوجدنا ذلك يرجع إلى أسباب بارزة:

أولها يتصل بطبيعة المحبة ورقتها تلك الرقة التي لا تفي بها العبارات.

وثانيها يتعلق بطبيعة الذات المحبة ويتوقف على قدرة الصوفي وتمرينه في مجال ضبط النفس، وعلى مدى خبرته في التجربة السلوكية، فكلما مر بمراحل البدايات والتلون، كان أقدر على زم العواطف وضبطها والتعبير عنها وإذا كان في حال البدايات عجز عن الوفاء بما يجري في نفسه.

وثالثها فإنهم رأوا الكتمان إخلاصًا في المحبة وسترًا لها وصونًا لسر العبد مع ربه حسبما قال ذو النون والشبلي والسراج.

أما الإفصاح فإنه مرحلة المتكلمين من الأنبياء والصديقين وقد يُظهر الصوفي لأسباب: منها أنه قد يخرج التعبير عن حبه أثناء الهياج العاطفي وفي سورة الحب كما نبه إلى ذلك أبو علي الكاتب وجعفر الخلدي وذو النون و الشبلي وفي بعض

أحوالهما وقد يكون الإعلان وسيلة لتربية المريدين وتدريبهم حسبما بين ابن عطاء، وتتنوع مظاهر الإفصاح من كلمة إلى حركة إلى غشية إلى صفقة إلى هيام إلى غير ذلك.

(ب) ونلتقي الآن مع أصول الفناء وبداياته فنرى أن لفظة الفناء في القرآن جاءت بمعنى عام في مقابل بقاء الله وتكررت لفظة البقاء في الآيات ليرغب الله العبد فيما عنده من أسرار عرفانية أو نعيم أخروي وتكمن أصول هذا الحال في عبارات المتوكل النقي والتفويض والاستعانة والإخلاص واليقين بأنه الفاعل الواحد المختار، وأما بداياته فإننا بينا في تعيين وتفويض أبي بكر وفي ثقة ابن عمر وقد ذاقه هلال الحبشي والمغيرة بن شعبة من الصحابة.

كما ذاقة أويس القرني الذي قتل الناس أجمعين في صلاته فغاب وتدرب عليه يزيد بن ميسرة ورسم الطريق الموصل إليها ابتداء من العلم فالعمل فالاشتغال بالنفس فالفقد فالطب فالهروب، ونظير ذلك أبو جعفر محمد بن الحسيني وهذا كله يعني أن كثيرًا من الصحابة والتابعين ذاقوا هذا الحال حقيقة بلا مصطلح، فإذا قال السلمي والهجويري والدكتور عبد الوهاب عزام ونيكلسون: إن أول من تكلم في الفناء هو الخراز فليس معنى هذا أنه أول من ذاقه بل هو أول من تكلم فيه بطريقة اصطلاحية وإعلامية فقط.

وقد أبنا أن الصوفية ما قصدوا من وراء الفناء الإرادي أو الصفاتي أو البقاء بإرادة الله والتحقق بصفاته فالفناء في كل أنواعه ملازم للبقاء وكل حال فنائية لها مذاق بقائي يناسبها حسبما بين الشبلي وابن عربي والسهروردي.

وعن أنواع الفناء وإمكان وقوعه أثبتُّ أنه إما فناء عن إرادة أو عن صفات ذميمة أو عن غير وسوى، وقد تحدث عن فناء الإرادة الذي يعني تدريبها على

التسليم والتفويض حتى ينسى العبد إرادته ولا يذكر إلا إرادة مولاه ويفنى في الفعل الإلهي، كما تحدث عن فناء الصفات ليبقى العبد بالصفات الحميدة، وهذا الفناء بالمصطلح الصوفي المقصود يمكن وقوعه من الناحية النفسية لأن المشاهدة قاضية أن العبد قد تستحوذ عليه فكرة ما ويستغرق فيها وتفقده كل ما سواها.

ولهذا الفناء طريقان، طريق الجذب بالفضل أو الابتلاء كما هو عند الجيلاني وأحيانًا يسلك طريق التمرين والتدريب النفسي مع إخلاص التوحيد والعبادة كما نصل إليه ونحن نعبر المقامات واحد تلو الآخر ولا شك أن طريقه شاق وصعب كما نرى من أقوال البسطامي والجنيد والغزالي والجيلاني، وعلى كل فتلحظ أنهم يستخدمون ألفاظًا إرادية مثل مكثت وقعدت وغادرت كما يستعملون عبارات المكابدة والأمانة وكلها تدل بصراحة على تدخل الإرادة في السلوك وكأنهم لا يرون أمانة الإرادة كلية ولكن يقصدون تعديلها من الركون إلى ذاتها والاعتماد على قدرة صاحبها إلى التوجه والثقة في الله.

أول خصيصة لحال الفناء هي أنه عبودية شرعية، فمهما فقد العبد نوعًا من التميز والسيطرة على إحساسه ومهما تلاشى حسًّا أو وقتًا فإنه يظل محفوظًا ولا يسقط عنه الوقت الشرعي، والغالب الأعم أن الحس لا يمحى وهو باقٍ في كامل عبوديته، كما أن الفناء مغاير للنرفانا في الطريق والغاية إذ طريق الفناء شرعي وغايته بقاء مع الله والنرفانا لا تقوم على الشرع ولا تهدف إلى الاتصال بالحق. والفناء حل يبقى عند الخراز و الجنيد والنوري ويتلون عند الغزالي والجيلاني، وقد فهمت أن أنصار القائلين بثباته إنما يقصدون الفناء الإرادي الذي وصل إليه العبد بعد التمرين والتدريب أما الفناء الجذبي فهو الذي يتلون ويتغير.

وقد استخلصنا من خلال أحاديث الصوفية أن هناك بعض الألفاظ ترادف حال الفناء منها الغربة والغيبة والمحو، ومن مذاقات هذا الدور الفنائي الحضور

والقرب والوصال والمكاشفة والمعاينة.

(ج) أما المشاهدة فإن ابن عطاء الآدمي وممشاد الدنيوري وإبراهيم القصار وحدثوا عن المشاهدة للأنبياء فقط وجمهور الصوفية على أنها تقع للأنبياء وللأولياء، ولا خلاف بين من جوزها للأولياء ومن لم يجوزها، لأن من قصرها على الأنبياء قصد أن المشاهدة الكاملة والجلية ليست إلا لكمل الخلق من المصطفين وبالتالي فلا يمنع وقوعها للأولياء، ويتفق مع المجوزين في القول بأن العبد إذا انقشعت له الحجب وصفت نفسه استطاع أن تكشف له أنوار المعرفة الغيبية، وأن تلمع في قلبه بوارق الأسرار.

ومن هنا فإن المشاهدة ليست رؤية قلبية لذات الحق، ولكنها عبارة عن قوة اليقين وذوق الإيمان، وحلاوة التوحيد وهي درجات المعرفة الأرقى، فإن قويت واستولت تلك الأسرار على القلب مع تعلقها بصفات الله وفعله سميت تلك الحالة بوحدة الشهود الفعلية، وإن تعلقت بحقائق التوحيد في معانيه الخاصة الذاتية سميت وحدة الشهود الذاتية.

(٦) وختمنا الرسالة بالباب السابع وهو يتحدث عن النفس والفناء عن الغير والسوى.

(أ) أما الحديث عن النفس فإنه من النصفة أن نقرر أن المسلمين منذ أن حدثهم الإسلام عن جوانب النفس المختلفة وهم يتأولونها بالدراسة وبالبحث والتحليل مع مدح الصفات الخيرة وذم الشريرة، ويراعى أن دراسة السلف للنفس كانت مركزة على منازع الخير والشر فيها دون الخوض في جوهرها وحقيقتها وقدمها وحدوثها وخلودها أو عدم خلودها.

ونظرًا لأن الصوفية يسعون إلى إزاحة الحجب والاتصال بالله ومعرفته معرفة مباشرة فإنهم قد شغلوا بالنفس حتى أطلق على التصوف علم النفس الديني،

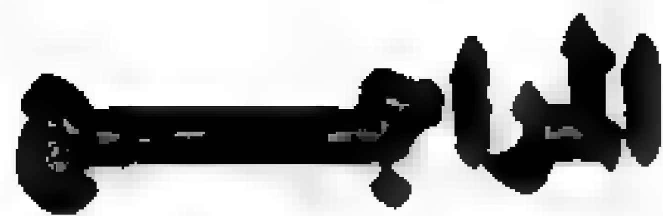
وقد استخدموا منهجا في دراسة النفس يعد من أدق المناهج وأقواها والصبغة العامة لهذا المنهج هو شدة الملاحظة للنفس وعمقها مع التوسع في وصف جوانبها الخفية والظاهرة.

أما اتجاهات الدراسة الصوفية للنفس فتتجلى في الكشف عن الصفاء الفطري الذي هو أصل النفس،وإزاحة الحجب التي تسكوه أو تلونه، وابتعدوا كما ابتعد السلف عن الخوض في مشاكل الجوهرية والعرضية، والقدم والحدوث والخلود وعدم الخلود وتحقيقًا لغايات الصوفية البعيدة، والمطالب القريبة في تصفية النفس فإنه قد أخضع النفس لمظاهر التربية سواء أكانت عملية كالعبادات أم نظرية كقطع العلائق وفطم النفس عن الهوى والشهوات وبعدما تجتاز النفس مراحل السلوك العملية والنظرية وتنكشف لها الأستار وتأتيها الموارد تنفعل انفعالاً وجديًّا، بمثيرات ربانية، وبينت حديث الصوفية عن الوجد وبواعثه وآثاره، وركزت على أنهم كانوا أسبق من علماء النفس في حديثهم عن الانفعال واهتممنا بصفة خاصة بالأثر الشديد المسمى بالشطح الصوفي وتحدثنا عنه من جوانبه المختلفة.

ب- ثم بعد ذلك انتقلنا إلى الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وأبرزنا أن الثلاثة ليست في نظر الصوفية القائلين بها إلا استشعار المعاني الحلول والاتحاد الوصفيين الحكميين اللذين لم يرد منهما حلول أو اتحاد ذات الحق في العبد وإنما حلول الحقائق والأنوار والأسرار والمعارف في قلب العبد أو اتحاده بها، ولم يخطر على بال رجال الطريق حلول الذات في العبد أو اتحاد ذات بذات، وكذلك في حال الوحدة، فما قصد الغزالي وهو أول من قال بها، أو ابن عربي وهو الذي تبنى أفكار الغزالي وتوسع فيها ما قصد كل منهما أن ذات الله والموجودات واحدة، وإنما المقصد هو أن الفعل الساري في الموجودات واحد، فبالنظر إلى الموجد فالوجود واحد، وبالنظر إلى الموجودات الكثيرة

التي قبلت من الوجود الواحد ما يتناسب مع استعدادها فهي متمايزة وكثيرة ومتعددة، ونقول الحق عين الموجودات بمعنى أنه خالقها وموجدها وغيرها لأن ذاته منزهة عن الملامسة والمشاكلة للمخلوقات فهو فرد العين فردًا لفعل ، وبينا في كل من الحلول والاتحاد والوحدة أن القائلين بها منزهة لله سبحانه، وبالتالي فيستحيل أن يكون المراد حلول ذات في ذات أو اتحادهما أو وحدتيهما.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يحفظنا من الزلل والشطط، وأن يجعل قولنا سديدًا، ومنطقنا فصيحًا، وقلبنا سليمًا، وأن يغمرنا بفيض رحماته، وموارد إحسانه وعميم فضله وأن ينفحنا بخالص أسراره وصادق عطاياه، ودقيق حكمه، وألا يحرمنا من لذة وصاله، ونعيم قربه، ولذيذ خطابه، ومتعة رؤياه في الجنة وأن يجمعنا مع النبي اقتداء واتباعًا في الدنيا، وصحبة ورؤية في الآخرة إنه نعم المولى ونعم النصير، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.


المراجع

أولا: القرآن الكريم وعلومه

١ أبو السعود تفسير أبو السعود.

٢ أحمد بن عجيبة البحر المديد في تفسير القرآن المجيد.

٣ إسماعيل حقي روح البيان.

٤ إسماعيل بن كثير تفسيرات بن كثير.

٥ الحسين بن محمد المعروف بالراغب الإصفهاني مفردات غريب القرآن.

٦ حسنين مخلوف صفوة البيان لمعاني القرآن.

٧ جلال الدين السيوطي الاتقان في علوم القرآن.

٨ عبد العزيز أحمد الدميري الشيهر بالديريني التيسير في علوم التفسير (منظوم).

٩ عبد الكريم القشيري لطائف الإشاراتز.

١٠ عبد الله بن أسعد اليافعي الدر النظيم في خواص القرآن العظيم.

١١ علي بن محمد إبراهيم البغدادي الخازن. لباب التأويل في معاني التنزيل مختصره معالم التنزيل اللغوي.

١٢ محمد بن عبد العزيز السجستاني غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب مطبعة حجازي صبيح.

١٣ محمد جرير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن تحقيق محمود وأحمد شاكر.

١٤ محمد أحمد القرطبي تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن.

١٥ محمد عبده تفسير جزء عم.

١٦ محمد فؤاد عبد الباقي المعجم المفهرس – دار الشعب.

١٧	**محمود النسفي**	تفسير النسفي.
١٨	**محي الدين ابن عربي**	التفسير المنسوب إليه.
١٩	**محمود بن عمر الزمخشري**	الكشاف في حقائق غوامض التتريل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.
٢٠	**مجمع اللغة العربية**	معجم ألفاظ القرآن.

ثانيًا: الحديث وعلومه

٢١	**أحمد بن حنبل**	المسند.
٢٢	**أحمد ابن محمد القسطلاني**	إرشاد الساري شرح البخاري.
٢٣	**الترمذي**	السنن.
٢٤	**جلال الدين السيوطي**	جمع الجوامع.
٢٥	**عبد الله الشرقاوي**	فتح المبدي على الزبيدي.
٢٦	**المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية**	المنتخب من السنة الأحاديث القدسية.
٢٧	**محمد بن إسماعيل البخاري**	صحيح البخاري.
٢٨	**مسلم بن حجاج**	صحيح مسلم.
٢٩	**مصطفى عمارة**	جواهر البخاري.
٣٠	**النووي**	شرح مسلم. رياض الصالحين.
٣١	**الشيخ ناصف**	التاج في الحديث.

ثالثا: المراجع والمخطوطات

٣٢	**إبراهيم البيجوري**	حاشية العلامة المسماة بتحفة المريد على جوهرة التوحيد – طبعة حسن حماد ١٢٨١هـ نشأة التصوف الإسلامي.

٣٣ إبراهيم بسيوني — نشأة التصوف الإسلامي.

٣٤ إبراهيم بن عمرو بن حسن ابن علي — تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي
تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد.

٣٥ البيرريفو — الفلسفة اليونانية ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود.

٣٦ إبراهيم بن محمد البيهقي — المحاسن والمساوئ.

٣٧ د. إبراهيم مذكور — تصدير الفتوحات المكية (السفر الثاني – طبعة المجلس الأعلى للفنون والآداب) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢.

٣٨ ابن السبكي — -جمع الجوامع. المطبعة الأزهرية.
-شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع المطبعة الأزهرية المصرية.
-حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع – المطبعة الأزهرية.

٣٩ ابن تيمية — -الواسطة بين الحق والخلق – مكتبة المتنبي نشر زكريا يوسف.
-تنوع العبادات – مكتبة المبتني.
-رفع الملام على الأئمة الأعلام – مكتبة المتني.
-الفتاوى الكبرى.
-الرسائل والمسائل – طبعة لجنة التراث العربي.

٤٠ ابن حزم — الفصل في الملل والنحل.

٤١ ابن قيم الجوزية — -مدارج السالكين – ٣ أجزاء.
-بدائع الفوائد.

٤٢ ابن خلكان — وفيات الأعيان – ٦ أجزاء.

٤٣ ابن سعد — الطبقات الكبرى ٩ أجزاء.

٤٤	ابن سينا	رسالة في القوى الإنسانية – ضمن مجموعة رسائل.
٤٥	ابن عربي	كتاب التراجم لابن عربي ضمن مجموعة الرسائل– دار إحياء الفناء– ضمن مجموع الرسائل– دار إحياء التراث العربي ببيروت. -ذخائر الأعلاق بي شرح ترجمان الأشواق المطبعة الأنيسية ١٣١٢ ببيروت. -تاج الرسائل طبعة محي الدين الكروي. -الرسائل الإلهية طبعة محي الدين الكروي. -الرسائل القدسية طبعة محي الدين الكروي. -الرسائل الاتحادية طبعة محي الدين الكروي. -الرسالة السريانية طبعة محي الدين الكروي. -الرسالة المشهدية طبعة محي الدين الكروي. -الرسالة الفروسية طبعة محي الدين الكروي. -الرسالة الوجودية طبعة محي الدين الكروي. -ديوان صغير مخطوط بالمسجد الأحمدي. -تحفة السفرة. -كتاب اصطلاح الصوفية – دار إحياء التراث العربي بلبنان ضمن مجموع الرسائل. -الفتوحات المكية. -فصوص الحكم. -الكتاب التذكاري في ١٤ فصلا كل فصل لعلم من إعلام الفلاسفة شرقية وغربية – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر – دار الكتاب العربي. -ديوان ابن عربي كبير.

رسالة شجرة الكون– مطبعة الجمل المصرية ١٣٤٣هـ.

–محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.

٤٦ ابن عطاء الله السكندري –التنوير في إسقاط التدبير.

–لطائف المنن والحكم.

–عيون الأخيار.

٤٧ أبو العباس أحمد بن زروق –قواعد التصوف – مكتبة أبو العز بطنطا.

٤٨ أحمد بن حجر –الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة (اليمنية).

٤٩ الشيخ أحمد الصاوي بلغة السالك لأقرب المسالك في فقه الإمام مالك.

٥٠ أحمد المقري فتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ٤ أجزاء.

٥١ أحمد أمين –ظهور الإسلام مكتبة النهضة المصرية.

–فجر الإسلام.

٥٢ أحمد بن السيد دحلان الفتوحات الإسلامية.

٥٣ أحمد بن المقري. المصباح المنير.

٥٤ أحمد بن عبد ربه العقد الفريد.

٥٥ أحمد بن محمد الدردير (شرح فوائد الفوائد للسيد مصطفى البكري مع شرحها للدردير).

٥٦ أحمد بن مصطفى الشهير مفتاح السيادة ومصباح السعادة في موضوعات العلوم.

٥٧ أحمد تيمور المذاهب الفقهية الأربعة.

٥٨ أحمد عطية الدين القاموس الإسلامي – المجلد الأول.

٥٩ أحمد فكري مساجد القاهرة ومدارسها.

٦٠ د/أحمد فؤاد الأهواني ابن سينا طبعة دار المعارف ١٩٥٨.

٦١ د/أحمد محمود الساداتي تـراث الإنسانية – المجلد الثالث العدد ٢ دراسة وتحليل للكتاب – تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

٦٢	أحمد النويري	نهاية الأرب.
٦٣	آدم متز	الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.
٦٤	أرنولد نيكلسون	-التصوف الإسلامي تاريخه – ترجمة أبو العلا عفيفي. -الصوفية في الإسلام ترجمة، نور الدين شريبة.
٦٥	أزفولد كوبلة	المدخل إلى الفلسفة – ترجمة أبو العلا عفيفي.
٦٦	أفلاطون	-محاورات أفلاطون. -الجمهورية.
٦٧	الأزهر	عدد جمادي الآخرة ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م نوفمبر.
٦٨	الأصفهاني	حلية الأولياء.
٦٩	أحمد بن علي العسقلاني	الإصابة في تمييز الصحابة.
٧٠	أندره كيرسون	المذاهب الفلسفية.
٧١	أوجست دييس	-أفلاطون – ترجمة الأستاذ محمد إسماعيل. -محمد الدار القومية للطباعة والنشر.
٧٢	إيمانويل كانت	-مقدمة لكل يمتا فيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما تعريب د/نازك إسماعيل حسين ومراجعة د/عبد الرحمن بدوي – طبعة وزارة الثقافة دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
٧٣	ألبير رينو	الفلسفة اليونانية – ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى – مكتبة دار العروبة (مكرر).
٧٤	بطرس البستاني	معجم قطر المحيط (معجم لغوي).
٧٥	ت.ج دي بور	-تاريخ الفلسفة في الإسلام – ترجمة الدكتور. -محمد عبد الهادي أبو ريدة.
٧٦	د/تمام حسان	مناهج البحث في اللغة – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.
٧٧	التهاوني	كشاف العلوم.
٧٨	د/توفيق الطويل	أسس الفلسفة – مكتبة النهضة.

٧٩ أبو محمد التونسي الأسماء الإدريسية ١١٢١ مخطوط

٨٠ أبو منصور الثعالبي الإعجاز والإيجاز.

يتيمة الدهر.

٨١ جلال الدين السيوطي -صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام

-تحقيق الدكتور علي سامي النشار والسيدة.

-سعد علي عبد الرازق – سلسلة إحياء التراث العربي.

٨٢ جلال الدين الكركي حلاء العينين بسيرة أبي العينين – تحقيق عز الدين خلف الله.

٨٣ جلبرت هايت حيراء العقل – ترجمة فؤاد صروف.

٨٤ جمال الدين محمد بن مكرم لسان العرب.

٨٥ جورج زيدان تاريخ آداب اللغة العربية.

٨٦ جوستون بوتول ابن خلدون فلسفة الاجتماعية – ترجمة غنيم عبدون – مصطفى فوده، طبعة الموسسة المصرية العام للتأليف سنة ١٩٦٤.

٨٧ جون لويس مدخل إلى الفلسفة.

٨٨ حامد طه الخشاب الحياة النفسية والعقلية – دار الاتحاد والطباعة.

٨٩ حسن البنا رسالة التعاليم.

رسالة المؤتمر الخامس.

٩٠ الحسين بن منصور الحلاج الطواسين – طبعة مكتبة الجندي.

-من أشعار الحلاج – جمعها وحفظها وعلق عليها عبد الحفيظ محمد مدني هاشم.

٩١ حمودة غرابة ابن سينا بين الدين والفلسفة – مجمع البحوث.

٩٢	خالد محمد خالد	-رجال حول الرسول. -جريدة الأهرام عدد الجمعة. -٢١/١١/١٩٧٥ لا تدحضوا الخرافة بهدم الحقيقة.
٩٣	أبو سعيد الخراز	الطريق إلى الله.
٩٤	أبو بكر الخطيب البغدادي	تاريخ بغداد ١٤ جزءا.
٩٥	الخوارزمي	مفيد العلوم ومبيد الهموم.
٩٦	خير الدين أبو بركات	غالية المواعظ.
٩٧	الدسوقي	جوهرة التوحيد.
٩٨	د/دمرداش سرحان وآخر	الطريقة في التربية (مطبعة المعرفة – الطبعة الثالثة ١٦٩٤).
٩٩	الذهبي	معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار.
١٠٠	زكريا إبراهيم	المستشرقون والإسلام.
١٠١	زكي مبارك	التصوف الإسلامي – الجزء الأول.
١٠٢	د/زكي نجيب محمود	نظرية المعرفة.
١٠٣	سعيد الخوري	أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد – المطبعة اليسوعية ١٨٨٩.
١٠٤	سعيد الدين الفرغاني	منتهى المدارك – شرح التائية الكبرى لابن الفارض.
١٠٥	سعيد زايد	الفارابي – سلسلة (نوابغ الفكر العربي).
١٠٦	السلمي	طبقا الصوفية (الشعب).
١٠٧	سميح عاطف	الصوفية في نظر الإسلام – دار الكتاب اللبناني.
١٠٨	الإمام السهروردي	عوارف المعارف.
١٠٩	السيد احمد بن السيد الزيني	الفتوحات الإسلامية – المطبعة الحسينية.

١١٠ الشاطبي — الاعتصام جزءان.

١١١ الشهرستاني — الملل والنحل.

١١٢ الطوسي — اللمع.

١١٣ عباس العقاد — -الفلسفة القرآنية – دار الهلال.
-الشيخ الرئيس ابن سينا.

١١٤ عبد الحفيظ فرغلي القرني — الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي سلطان العارفين – سلسلة أعلام العرب- دار الكتب العربي للطباعة والنشر سبتمبر سنة ١٩٦٨.

١١٥ عبد الحق بن سبعين — رسائل بن سبعين – تحقيق عبد الرحمن بدوي الدار المصرية.

١١٦ عبد الحكيم السلكوتي — -حاشية عبد الحكيم السلكوتي على العقائد.
-طبعة الرافعي والليثي.
حاشية عبد الحيكم السلكوتي على حاشية الجنابي على شرح العلامة السعد التفناني على العقائد النفسية طبعة حسين خشاب ١٢٩٧هـ.

١١٧ عبد الحلمي الجندي — الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول – المجلس الأعلى – مطابع الأهرام.

١١٨ د/عبد الحليم محمود — -مقدمة المنقذ من الضلال.
-التفكير الفلسفي في الإسلام.
-أبو الحسن الشاذلي.

١١٩ أبو بكر عبد الرحمن الجوزي — -تلبيس إبليس.
-صفة الصفوة.
-فضل علم السلف على الخلف – طباعة المنيرية.

١٢٠ عبدا لرحمن بن خلدون — المقدمة.

١٢١	عبد الرحمن بدوي	-الشح عن الصوفية. -ملحق نصوص خاصة بالبسطامي. -النور من كلمات أبي يزيد (مجهول المؤلف).
١٢٢	عبد الرحمن بن محمد	-معالم الإيمان في طبقات علماء القيروان. -عبيد الله الأنصاري.
١٢٣	عبد الرحمن جلال الدين السيوطي	الزهـــر في علوم اللغة وأنواعها – تحقيق أحمد جاد المولى وآخران – دارس إحياء الكتاب العربي.
١٢٤	عبد الرؤوف المناوي	الكواكـــب الدرية في زهاد القرن الأول الهجري **مخطوط** بالمسجد الأحمدي.
١٢٥	عبد العزيز سيد الأهل	مـــن حضـــارة الإسلام – الجزء الأول – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
١٢٦	عبد الغني النابلسي	ديـــوان الحقـــائق ومجموعـــة الرقائق في المواجيد الإلهية والتحليات الربانية والفتوحات القدسية. **مخطوط** بالمسجد الأحمدي من مكتبة القصبي ٥٧٩.
١٢٧	تابع عبد الغني النابلسي	-رسالة دفع الإيهام ورفع الإبهام. -المسلك الجل في حكم شطح الولي. رسالة في وحدة الوجود.
١٢٨	ســـيدي عـــبد القـــادر الجيلاني	-الغنية لطالبي طريق الحق. -الفتح الرباني والفيض الرحماني. -فتوح الغيب.
١٢٩	د/عبد القادر محمود	الفلسفة الصوفية في الإسلام – دار الفكر العربي.
١٣٠	عبد الكريم الجيلاني	-الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. -(جزآن) المطبعة المصرية ببولاق ١٢٠٣هـــ.

١٣١ عبد الكريم العثماني — الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص – مكتبة وهبة.

١٣٢ عبد الكريم القشيري — -شرح أسماء الله الحسنى.
-الرسالة القشيرية.

١٣٣ الشيخ عبد اللطيف السبكي — نفحات القرآن – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

١٣٤ عبد الله البستاني — البستان –معجم لغوي– المطبعة الأمريكانية ١٩٢٧.

١٣٥ عبد الله الشرقاوي — شرح الحكم.

١٣٦ أبو بكر بن عبد الله بن أسعد اليافعي — روض الرياحين.

١٣٧ أبو بكر بن عبد الله بن أبي عبد الله المالكي — رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وأفريقيا وزهادهم ونساكهم.

١٣٨ أبو محمد بن أحمد بن محمد ابن قدامه — رسالة ذم التأويل – ضمن مجموع الرسائل السلفية مكتبة المتنبي.

١٣٩ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي — الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية تحقيق محمد بن زاهر الكوثري.

١٤٠ عبد المقصود محمد سالم — في ملكوت الله مع أسماء الله.

١٤١ عبد الملك الجويني — لمع الأدلة – تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود الهيئة المصرية العامة للتأليف.

١٤٢ عبد المؤمن عبد الحق — مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع.

١٤٣ عبد الهادي نجا الإبياري — باب الفتوح لمعرفة أحوال الروح – ١٣٥٤ المطبعة الخيرية.
-المواكب العلية في توضيح الكوامكب الدرية طبعة بولاق ١٣٠٤هـ.

١٤٤	**عبد الوهاب الشعراني**	-إرشاد المريدين في معرفة كلام العارفين. -الطبقات الكبرى. -اليواقيت والجواهر.
١٤٥	**عبد الوهاب النجار**	الخلفاء الراشدون.
١٤٦	**عبد الوهاب عزام**	التصوف وفريد الدين العطار.
١٤٧	**عثمان أمين**	ديكارت الطبعة الثانية ١٩٤٦.
١٤٨	**أبو محمد عثمان بن عبد الله**	الفرق المفتوحة بين أهل الزيغ والزندقة.
١٤٩	**عثمان يحيى**	-السفر الأول من الفتوحات طبعة ١٩٧٢. -السفر الثاني من الفتوحات طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.
١٥٠	**عز الدين خلف الله**	سيدي إبراهيم الدسوقي.
١٥١	**عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشهروردي**	فتاوى ابن صلاح المطبعة المنيرية.
١٥٢	**العز بن عبد السلام**	زبد خلاصة التصوف – مكتبة أبو العز بطنطا.
١٥٣	**عفيف التلمساني**	ديوان مخطوط مكتبة القصبي بطنطا.
١٥٤	**عفيف الدين بن عبد الله الشفاف.**	الكبريت الأحمر والأكسيد الأكبر المعبر عنه بالدور والجوهر مخطوط مكتبة القصبي. -مجموعة رسائل.
١٥٥	**علي البيومي.**	-شرح الأسماء السروردية مخطوط مكتبة القصبي. -مجموعة رسائل.
١٥٦	**علي أحمد على الواعظ الشهرواني**	أخبار الحلاج.
١٥٧	**علي عبد الواحد وافي**	نشأة اللغة عند الإنسان والطفل – دار الفكر العربي.

١٥٨ علي جرزام جواهر المعاني وبلوغ الأماني في حال اليتحاني.

١٥٩ أبو علي علي زين الدين علي المعبري سراج القلوب وعلاج الذنوب.

١٦٠ علي سامي النشار نشأة الفكر الإسلامي.

١٦١ علي محمد حسن العماري القرآن والطباع النفسية – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

١٦٢ عماد الدين الأموي حياة القلوب في كيفةي الوصول إلى المحبوب.

١٦٣ عمر بن الفارض الديوان – مكتبة القاهرة.

١٦٤ عمر جعفر الشبراوي مفتاح الأسرار على ورد الستار للشيخ يحيى الباكوتي الشرواني.

١٦٥ عمر بن الجاحظ البيان والتبين.

المحاسن والأضداد

١٦٦ د. عوض الله حجازي ابن القيم.

١٦٧ فخر الدين الرازي -اعتقادات فوق المسلمين والمشركين.

-تحقيق د/علي سامي النشار – مكتبة النهضة.

-شرح أسماء الله الحسنى.

١٦٨ د/ فيليب حتى -الإسلام منهج وحياة، ترجمة عمر فروخ.

-تاريخ العرب ترجمة عمر فروخ.

١٦٩ القاري عين العلم وزين الحلم (حزءان في مجلد واحد كبير).

١٧٠ قاسم غنى التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة عن الفارسية صادق نشأت.

١٧١ القلقشندي صبح الأعشى.

١٧٢ كامل مصطفى الشبيبي الصلة بين التصوف والتشيع دار المعارف.

١٧٣ الكلاباذي التعرف.

١٧٤	كمال الدين أبو البركات أبو السعود	الإنصاف في مسائل الخلاف.
١٧٥	ليون جوتيبه	المدخل لدراسة الفلسفة. ترجمة د. محمد يوسف موسى.
١٧٦	أبو حامد محمد الغزالي	-إحياء علوم الدين ٤ أجزاء طبعة صبح. -قواعد العقائد في التوحيد طبعة الجندي. -الحكمة في مخلوقات الله طبعة الجندي. -روضة الطالبين وعمدة السالكين طبعة الجندي. -القسطاس المستقيم طبعة الجندي. -منهاج العارفين طبعة الجندي. -الرسالة اللدنية طبعة الجندي. -أيها الولد طبعة الجندي. -الأربعين في أصول الدين طبعة الجندي. -منهاج العابدين المطبعة الكاستلية. -بداية الهداية. -مشكلة الأنوار مطبعة الجندي. -رسالة الطير مطبعة الجندي. -الرسالة الوعظية مطبعة الجندي. -الجام العوام مطبعة الجندي. -المضنون به على غير أهله مطبعة الجندي. -الأجوبة الغزالية. -معارج القدس في مدارج النفس. -قانون التأويل. -معيار العلم. -ميزان العمل.

		-الاقتصاد في الاعتقاد .
		-فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.
		-المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى.
١٧٧	ماسنيون	-أخبار الحلاج.
		-مقال بدائرة المعارف الإسلامية.
١٧٨	محب الدين حجو بن يعقوب الفيروز	القاموس المحيط.
١٧٩	محمد علي بن علي النبهاني	كتاب اصطلاحات العلوم والفنون.
١٨٠	محمد البهلي النيال	الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي – مكتبة النجاح بتونس.
١٨١	محمد العاملي	رسالة في وحدة الوجد ضمن مجموع الرسائل منحم العمران في المستدرك على معجم البلدان.
١٨٢	محمد أمين الخلنخي	منحم العمران في المستدرك على معجم البلدان.
١٨٣	محمد بن إبراهيم عبد عباد	شرح الحكم.
١٨٤	محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي	مختار الصحاح.
١٨٥	محمد بن أحمد القرطبي	التذكار في أفضل الأذكار (القرآن الكريم).
١٨٦	محمد بن أحمد بن أياس المصري.	بدائع الزهور في وقائع الدهور.
١٨٧	محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني	سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام تطهير الاعتقاد – مكتبة المتنبي.
١٨٨	محمد بن أسعد الدواني	حاشية على العقائد العضدية – طبعة الرافعي.
١٨٩	محمد البوصيري	قصيدة البردة.

١٩٠	أبو بكر محمد بن الطيب التلاملاني.	-التمهيد في الرد عل الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ٤٠٣. -تحقيق محمود الخضري محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة ١٣٦٦ – ١٩٤٧.
١٩١	محمد بن النديم	الفهرست.
١٩٢	محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي	الشهاب تحقيق وتصنيف أبو الوفا مصطفى المراغي.
١٩٣	محمد بن عبد الملك بن هشام	سيرة بن هشام.
١٩٤	محمد بن شاكر	فوات الوفيات جزءان.
١٩٥	محمد بن إبراهيم بن عباد	الحكم.
١٩٦	محمد بن عربي السايح	بغية المستفيد في شرح المريد (مكرر) لأحمد بن محمد التيجاني.
١٩٧	محمد بن علي الشوكاني	-كتاب الدر النضيد في إخلاص التوحيد الطباعة المنيرة. -قطر الولي على حديث الولي تحقيق إبراهيم هلال.
١٩٨	محمد بن مسلم قتيبة	-المعارف في الأحساب والأنساب. -مخطوط بمكتبة المسجد الأحمدي.
١٩٩	محمد بن هبة المكي	منظومة حدائق الفصول وجواهر العقول في التوحيد على مذهب الأشعري – طبعة أحمد ناجي الجمالي والخانجي.
٢٠٠	محمد حسنين هيكل	-حياة محمد.
٢٠١	محمد عبده	رسالة التوحيد – دار المنار بمصر ١٣٨٦.
٢٠٢	د. محمد غلاب	-الفارابي وابن سينا – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨١هـ.

-التنسك الإسلامي.

-الفلسفة الشرعية.

-المذاهب الفلسفية العظمى في العصر الحديث دار إحياء الكتب العربية.

٢٠٣ د/محمد فتحي الشنيطي — المعرفة.

٢٠٤ محمد فريد وجدي — -دائـــرة معارف وجدي – المجلد الرابع – طبعة مطابع دائرة معارف القرن العشرين.

-كنز العلوم واللغة – العدد السادس.

٢٠٥ محمد قطب — في النفس والمجتمع – دار الشروق بلبنان.

٢٠٦ محمد كرد علي — خطط الشام.

٢٠٧ د/محمد كمال جعفر — التصوف طريقا وتجربة ومذهبا – دار المكتبة الجامعية.

٢٠٨ محمد مرتضى الزبيدي — -شرح القاموس المحيط المسمى بتاج العروس من جواهر القاموس.

-تاج العروس شرح القاموس (معجم الغوي)

٢٠٩ محمد محمد الشنجيطي — الجيش الكفيل.

٢١٠ د/محمد مصطفى حلمي — -ابن الفارض والحب الإلهي – دارس المعارف بمصر.

-الحـــياة الروحـــية في الإسلام – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٢١١ محمد نووي الجاوي — مراقي العبودية – المطبعة الأزهرية ١٣٣٧.

٢١٢ د/محمد يوسف موسى — -فلسفة الأخلاق في الإسلام.

-الإســـلام وحاجـــة الإنسانية إليه – الشركة العربية للطباعة والنشر.

-ابن تيمية – أعلام الغرب.

٢١٣	المسعودي	-مروج الذهب. -إمتاع الأسماع.
٢١٤	الشيخ مصطفى عبد الرازق	-تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – مطبعة لجنة التأليف والترجمة ١٣٦٣هـ ١٩٤٤. -مقال الصوفية والفرق الإسلامية القاه الشيخ في مؤتمر الاديان بليدن ١٣٥١هـ ١٩٣٢ -مقال بدائرة المعارف الإسلامية.
٢١٥	المقريزي	خطط المقريزي.
٢١٦	المكي	علم القلوب. **قوت القلوب**
٢١٧	الملا عبد الرحمن جامي	رسالة في وحدة الوجود – مكتبة القصبي- **مخطوط** ٢٦٦/٦٩٤.
٢١٨	منلا كاتب جلبي	كشف الظنون ١٣١٠ هـ. ج١، ج٢.
٢١٩	د/نجيب بلدي	تمهيد لتاريخ مدارس الإسكندرية وفلسفاتها.
٢٢٠	نوفل نعمة الله جرجس	سوسنة العقائد في أصول العقائد والأديان جمعه ضمن كتاب ريده الصحائف في أصول المعارف.
٢٢١	الهروي	منازل السائرين.
٢٢٢	وول ديورانت	-تاريخ الحضارة. -مناهج الفلسفة – ترجمة د/إبراهيم بيومي مدكور.
٢٢٣	وليم جيمس	بعض مشكلات الفلسفة ترجمة د/محمد فتحي الشنيطي.
٢٢٤	يحيى بن حبش	هياكل النور تحقيق محمد علي ريان – المكتبة التجارية.
٢٢٥	أبو يعقوب يوسف الورجلاني	كتاب الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الليل.

٢٢٦	**أبـــو عـــبد الله يوسف القرطبي**	نزهة المجالس وبهجة المجالس.
٢٢٧	**يوسف كرم**	-تاريخ الفلسفة اليونانية. -تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى. -تاريخ الفلسفة الحديثة.
٢٢٨	**يوسف بن تغري**	النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.
٢٢٩	**ياقوت الحموي**	معجم البلدان.

فهرس

الموضوع — الصفحة

الباب السادس: أبرز الأذواق الصوفية ٥

الفصل الأول: المحبة ٧

النبع والتدفق ١٠

منازل المحبة ٣٣

المترل الأول محبة النفس ٣٥

المترل الثاني محبة العقل ٣٥

المترل الثالث محبة القلب ٤٢

المترل الرابع محبة الروح ٥٨

صلة الحب بالمعرفة ٥٩

مناقشة وحكم ٦٥

الكتمان والأسرار في المحبة ٦٨

الإظهار والإفصاح ٧٣

الفصل الثاني: نظرية الفناء ٧٣

أصول الحال ٧٨

تلازم الفناء والبقاء ٨٠

الموضوع	الصفحة
أنواع الفناء	٨٣
الفناء الإرادي	٨٧
طريق الفناء أولا طريق الجذب	٩٠
ثانيًا طريق التجربة والتمرين	٩٩
ملاحظات على طريق التجربة	١٠١
الخصائص الهامة لحال الفناء	١٠٦
المذاقات البقائية في المرحلة الأولى الفنائية	١١٠
الفصل الثالث: الشهود	١١٥
بين الفناء عن شهود السوي والفناء الأول	١١٥
تعريف المشاهدة	١١٨
هل بإمكاننا أن نشاهد الحقائق؟	١١٩
القلب محل النظر والشهود	١٢٤
النظر القلبي معان عرفانية	١٢٦
استحالة الرؤية البصرية في الدنيا	١٢٧
وحدة الشهود	١٢٩
أولا وحدة الشهود الفعلية	١٣٥
ثانيًا وحدة الشهود الذاتية	١٣٦